KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT
FÜR KIRCHEN- UND GEISTES-
GESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KOCH

4. JAHRGANG HEFT 1 1939

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 35

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1939 / Heft 1

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM., für das Ausland 13,50 RM. bzw. 3,95 RM., und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Direktor des Osteuropa-Instituts, Breslau 1, Neue Sandstr. 18. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten, an den auch Besprechungsexemplare zu richten sind.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

Wittenberg und Byzanz.

Zur Auseinandersetzung der Reformation mit dem Griechentum und der östlich-orthodoxen Kirche.

1. Melanchthon und Antonios Eparchos aus Corcyra.

Von

Ernst BENZ, Marburg (Lahn).

Die erste Berührung Melanchthons mit einem orthodoxen Griechen hat zu einer der eindrucksvollsten Auseinandersetzungen über die Grundlagen des protestantischen Geschichtsbewußtseins und der religiösen Begründung des Geschichtsanspruches der Reformation geführt. Sie fällt in die Zeit, in der Luther noch am Leben ist, in das Jahr 1543, und besteht in einem langen und ausführlichen Schreiben, das Antonios Eparchos aus Corcyra[1] an Melanchthon richtete. Dieser war ein griechischer Adeliger, der aus Corcyra nach Venedig auswanderte und dort als Schriftsteller und

---

[1] Über Antonios Eparchos vgl. *Martinus Crusius*, Turcograecia, S. 94. Dort berichtet Theod. Zygomalas in seiner Epistola de Constantinop. periculis et cladibus von Antonios und macht auf dessen Elegie aufmerksam: die lat. Übersetzung dieser Stelle (von *Martin Crusius)* lautet: „Sicut doctus quidam vir Antonius Eparchus Corcyraeus, Graeciae eversionem lugens, iugum servitutis inglorie tolerantis lamentatur, versibus Elegiacis amplius ducentis: quorum principium est hoc:

Pierides, nunc lugubrem depromite cantum:
　Nunc lachrymas, Helicon, proijce cum emitu:
Nunc, Charites, Iovis aetherii pulcherrima Proles,
　Graecorum casum flete, dolore gravem.
Iuppiter, interium praeclarae respice gentis:
　Dura tua o defle Graecia fata gemens.

Hic quoque Epistolas, ad concordiam pertinentes, mira eruditione scripsit; quas ad doctos quosdam et potentes atque ad Philippum Melanchthonem Germanum misit. Quae talia si non vidisti, mittam, si petieris. Ex iis enim de Graecia at gente hac, quam felix antea fuerit, et in quae mala inciderit postea, cognosces evidenter." Vgl. auch *Rudolf Nicolai*, Gesch. d. neugriech. Literatur, Leipzig 1876, S. 86, u. *E. Legrand*, Bibliographie hellenique, tom. I, Paris 1885, S. 259 ff. Über Antonios Eparchos vgl. weiter *Stephanus Le Moine*, Varia sacra, Lugd. Bat. 1684—1695, 4⁰, wo bereits in der Vorrede und später des öfteren von ihm die Rede ist, weiter *Antonius Sanderus*, De claris Antoniis, S. 169, *Gyraldus* de poetis sui temporis dial. 2 (Lat. Literaturdenkmäler Nr. 10, ed. *Karl Wotke*, Berlin 1894, S. 44 und S. 55), wo von seiner späteren Rückwanderung in seine Heimat Corcyra die Rede ist. Vgl. weiter auch *Joh. Alb. Facricius*, Bibliotheca Graeca, tom VIII, Hamburg 1802, S. 57. Der griechische Text findet sich bei *Crusius*, Turcograecia, S. 543. Er ist im selben Jahr auch von *Joachim Camerarius* herausgegeben worden in seinem Werk: De invocatione sanctorum, qui ex hac vita excesserunt, Leipzig 1584, 8⁰, Nr. 3.

Dichter sich betätigte und daselbst auch das Schrifttum der Reformation kennenlernte. Er hat unter anderem 1544 in Venedig eine Elegie in griechischer Sprache veröffentlicht, die die Vernichtung Griechenlands durch die Türken beklagte und der einige Briefe beigegeben waren, die zur Einigung der abendländischen Christenheit gegen die Türken aufforderten.

In seinem Schreiben ist in einer klaren Gedankenführung der geschichtliche und politische Standpunkt eines Griechen entwickelt, der nicht nur die Kultur und Religion seines Vaterlandes, sondern vor allem auch die politische Selbständigkeit durch das Vordringen der türkischen Herrschaft vernichtet sieht und dessen Beurteilung der politischen Lage Europas nur von dem einzigen Gedanken beherrscht ist: von der Bedrohung des christlichen Europa durch den Türken. Angesichts dieser Bedrohung durch eine Macht, die er selbst erlebt hat und die die Not seines Lebens verursacht hat, ist das Grundmotiv seiner Betrachtung der europäischen Verhältnisse, wie sie durch die Reformation geschaffen wurden, die Furcht, die religiöse Aufspaltung könnte das bedrohte Europa so sehr schwächen und von seiner Hauptaufgabe — der Niederwerfung der türkischen Herrschaft — ablenken, daß es auf einen Schlag das Schicksal Griechenlands erleide und seine politische Selbständigkeit und damit auch seine Religion und seine Kultur verliere. Das Vorbild des Niederganges Griechenlands unter der türkischen Herrschaft ist es also, das seine Beurteilung der europäischen Lage bestimmt und das ihn veranlaßt, als „Neutraler“ an Melanchthon zu schreiben, ihm seine „neutrale“ Beurteilung der europäischen Lage mitzuteilen und ihn zu bitten, er möge um Gottes willen alle Kräfte aufbieten, um den Glaubenszwiespalt zu beseitigen und Deutschland im Widerstand gegen den anstürmenden Soliman zu einigen. Der Brief, der in einem glänzenden Griechisch geschrieben ist, lautet:

„Dem Philipp Melanchthon wünscht Antonios Eparchos alles Gute.

Die Erhabenheit Deiner Sitten und Deine sonstige vorbildliche Lebensweise kenne ich, nachdem ich von Vielen davon gehört habe, ehrwürdiger Melanchthon. Ich habe dazu auch Deine Bildung und den Charakter Deiner Philosophie und Deine Meisterschaft in der Beherrschung des Worts kennen gelernt, als ich Deine hochgelehrten Schriften in die Hand bekam. Ich habe auch wiederum das Ansehen feststellen können, das Du bei allen vollkommenen Christen genießt. Dazu habe ich auch selber von vielen Seiten erfahren, welche Freimütigkeit der Rede Du gegen Helvetier und Deutsche und gegen die sogenannten Franzosen besitzt.

Diese großen Wohltaten, die Dir sei es von Gott her oder von Natur oder dank Deines unermüdlichen Fleißes zur Verfügung stehen, sind ein unverhülltes Zeichen dafür, daß Du imstande bist, im Leben Großes auszurichten. Daher habe ich oftmals, wenn ich bei mir Dein glückliches Los angesichts dieser Überfülle der Dir zur Verfügung stehenden Gaben erwog, und dann wieder die gegenwärtigen Zeitläufte betrachtete, mich dazu bewogen gefühlt, wenn wir auch bisher

weder in Briefverkehr miteinander standen noch uns sonstwie getroffen haben, Dir diesen Brief zu schreiben in der doppelten Absicht, Dir ein Angeld meiner Freundschaft zu übermitteln und zugleich von Dir Rat und Meinung in den gegenwärtigen Unruhen zu erbitten.

Wenn ich nämlich sehe, wie die Wohlfahrt des Reiches der Christenheit bis zur letzten Erschöpfung daniederliegt, und wenn ich den Kampf um Sein oder Nichtsein betrachte, der sich erhoben hat, und dabei bedenke, daß keiner der derzeitigen Herrscher sich bemüht, des Übels Herr zu werden oder es auch überhaupt nur zur Kenntnis zu nehmen, so verfalle ich in Kummer und Traurigkeit, denn ich laufe Gefahr, auch dieses gemeinsamen Reiches aller Christen beraubt zu werden, wie ich vordem meines eigenen Reiches verlustig ging. Denn da ich die Freiheit liebe und die verwünschte Schmach der Knechtschaft fliehe, so muß ich mich zur Zeit in der Fremde aufhalten. Daher ist es mir nicht einmal aus der Ferne vergönnt, den väterlichen Boden ohne Tränen zu schauen, Hellas, das ehedem berühmte, jetzt aber ruhmlos mit dem Joch der Knechtschaft beschwerte. Trotzdem aber finde ich mich mit meiner gegenwärtigen Lage ab und begnüge mich mit dem gegenwärtigen allgemeinen Glück der Christenheit, für dessen Quell und Ursprung ich die vielbesungene Freiheit halte.

Die Tatsache aber, daß auch die Christenheit in Gefahr ist, dieser Freiheit beraubt zu werden, ist furchtbar in jeder Hinsicht und

„weder Himmel noch Erde kann dies begreifen“.[2]

Ich aber will dies allein zum Gegenstand meines Schreibens machen und bitte Dich, mir zu bezeugen, ob sich nicht die Sache der Christen zum Besseren wenden läßt.

Denn worauf, ehrwürdigster Philippus, sinnt Soliman,[3] der Feind aller Tugend, Tag und Nacht unentwegt? Doch auf gar nichts anderes als darauf, das Gesetz des Pseudopropheten zum Herrn über die gesamte Ökumene zu erheben. Hat er etwa nicht Geld oder Einkünfte in der nötigen Menge? Nein, Geld und Einkünfte hat er wie kein anderer. Ist er etwa gierig nach Städten und Ländern? Er hat allein mehr als alle anderen. Was will er denn eigentlich? Hat er etwas Gottgefälliges — bei den Charitinnen! — und Göttliches wie kein anderer im Sinne? Will er wie ein zweiter Herakles die Bosheit der Welt ausräumen und die Tugend aufrichten und uns alle miteinander beglücken? Was sagst Du dazu? Herr je über diese Wohltat! Denn er glaubt, daß kein Mensch imstande sei, glücklich zu leben, wenn er nicht nach der Verfassung Mohammeds lebt, und will sein Gesetz zum Herrscher aller erheben. Das ist seine Absicht, Philippus, das ist sein eigentliches Ziel. Und wenn er mit Hilfe eines bösen Dämons die ganze Ökumene in die Hand bekäme — möge dies nur nicht eintreffen! —, so wird er doch nicht aufhören, uns mit Krieg zu überziehen,

„solange Wasser fließt und Bäume wachsen“.[4]

Die Führer der Christenheit aber, wie verhalten die sich vor Gott und was tun sie, um das Leben in rechte und gerade Bahnen zu bringen?

„Mit fünferlei Pelzwerk aufgeputzt schnarchen sie“,[5]

---

[2] Vgl. Paroem. Graeci, ed. *Schneidewin-Leutsch,* I, S. 444, 4 (auch Lucian Alex. § 54).

[3] Gemeint ist Soliman II. Zum Verständnis der hier angedeuteten Unternehmungen Solimans vgl. *N. Jorga,* Geschichte des osmanischen Reiches, Bd. II (Allgemeine Staatengeschichte, I. Abt., Nr. 37), Gotha 1909, S. 366 ff., c. 9: Solimans Feldzüge in Europa, weiter *A. H. Lybyer,* The Government of the Ottoman empire in the time of S. the Magnificent, 1913; *J. H. Kramers,* Sulaiman I. (Enzykl. d. Islam, Bd. 4, 1928).

[4] Aus dem Epigramm vom Grabe des Midas, vgl. Plato, Phaedr. 204c und Anthol. Pal. I, 153 (Ps.-Heredot. vita Homeri 11).

[5] Nach Aristophanes Wespen, 10.

wie der Komiker sagt, und denken nicht einmal im Traume daran, was sie tun sollten. Denn sie kümmern sich weder um die Gegenwart noch sorgen sie für die Zukunft, sondern wirken nur Drohnenwerk und vertun nutzlos ihre Zeit. Und wenn sie hier und da etwas Dringliches zu unternehmen beginnen, so verschieben sie es wieder von Tag zu Tag und

„ringen mit Verblendung"

nach dem Wort des Askräers Hesiod.[6] Entweder sie verpassen alle Gelegenheiten und bringen kein gemeinsames Werk zustande, oder sie beginnen sich untereinander zu entzweien und gehen wieder heim, ohne etwas ausgerichtet zu haben. Daher kommt es, daß die Herrschaft des Tyrannen nicht nur für unangreifbar, sondern sogar für lobenswert gilt. Wir also bleiben sorglos und, wenn es nicht voreilig ist zu sagen — völlig kalt. Daher kommt es, daß unsere Lage mit viel Unruhe und Wellenschlag des Unglücks immer mehr dem Abgrund zutreibt. Die Lage unserer Gegner aber weist eine innere Geschlossenheit, eine bewundernswerte Ordnung und eine planvolle Zielsetzung und Leitung auf. Wir fangen dann an zu wehklagen und erheben unsere Hände und rufen die Gottheit an. Sie aber lachen über uns.

Aber wenn die Dinge allein durch Gottes Willen eine so schlimme Wendung erhielten, so müßte ja jeder Verständige diesen Gotteszorn mit Würde ertragen. Denn

„wenn ein Gott Schaden stiften will,
so vermag auch ein Starker nicht zu fliehen",

sagt Sophokles.[7] Da aber der Schaden und der üble Zustand unserer Lage offenbar nur einen Grund hat, nämlich unsere Gleichgültigkeit und Uneinigkeit untereinander, was brauchen wir da Gott unsere Sünden zuzuschreiben oder das Schicksal anzuklagen, wenn wir selber uns keine Mühe geben und nicht selber Hand an die Dinge legen? Denn man muß, wie das Sprichwort sagt,

„zuerst Hand anlegen und dann das Schicksal anrufen",

da dem Gleichgültigen und Sorglosen auch der Dämon zürnt.[8]

Denn was für das Haus der Hausherr und für das Heer der Feldherr und für die Kranken der Arzt, das ist für die Städte und Völker der König.[9] Ist aber der Hausherr nicht recht Herr im Hause, lenkt der Feldherr nicht recht sein Heer, kümmert sich der Arzt nicht recht um die Kranken, so geht alles zugrunde. So ist es auch hier: kümmert sich der König aus Unwissenheit oder Bosheit nicht um seine Länder und Städte, so geht er notwendigerweise selber mit samt seinen Ländern und Städten zugrunde.

Hier trifft also das Wort nicht zu, das besagt:

„Dann geht es den Städten besser, wenn die Könige Philosophen oder die Philosophen Könige sind."[10]

Jeder Verständige wird zwar zugeben, daß dies richtig ist. Aber es müssen auch die Städte wie das Volk auf die Absicht des Königs eingehen, wenn die Dinge wirklich voll und ganz in Ordnung kommen sollen. Denn wie der Verstand ohne die Hände nichts auszurichten vermag, so vermögen auch die Hände nichts auszurichten, wenn ihnen der Verstand nicht behilflich ist. Wenn aber Kraft und Weisheit sich paaren, entsteht etwas Unüberwindliches und Unbezwingbares. Denn was der Verstand im Menschen, das ist der König in der Stadt. Die Hände aber sind das Volk. Wenn beide zusammenwirken, werden sie unüberwindlich, aber das eine ohne das andere ist nutzlos. Richtig hat daher Hippokrates aus Kos geurteilt, wenn er sagt:

[6] Nach Hesiod, Erga, 413.
[7] Nach Sophocles, Elektra, 696—697.
[8] Vgl. Paroem. Graec. II, S. 653; vgl. auch Plutarch, instit. Lacon. 239[a].
[9] Zum Gleichnis vom König und Arzt vgl. Plato, Republ. 5, 473[d].
[10] Vgl. Plato, Republ. 5, 473[c].

„Es muß nicht nur der Arzt bereit sein und den Willen haben, das Notwendige zu tun, sondern auch der Kranke und die Anwesenden und die äußeren Umstände insgesamt.“[11]

Daher muß auch das Haus und alles übrige in der richtigen Verfassung sein, wenn es zum Hausherrn passen will, und der Arzt kann nur dann Erfolg haben, wenn der Kranke geneigt ist, ihm zu folgen. Verhält es sich nicht ebenso mit dem König, wenn die Völker tun, was ihnen zukommt?

Unter diesem Gesichtspunkte aber scheinen mir unsere eigenen Verhältnisse durch eine Art Mißgunst des Schicksals beeinträchtigt zu sein. Denn die Völker unter der Herrschaft des Tyrannen sind alle einig untereinander und ausschließlich auf ihn eingestellt, wie man sieht, und bleiben auch im Kriegsfall beisammen. Daher kommt es, daß bei ihnen das jeweils Notwendige in vorbildlicher Weise geschieht. Bei uns Christen aber geht es zu wie auf einem herrenlosen Schiff.[12] Denn wenn die Matrosen nicht auf ihre Vorgesetzten hören und untereinander streiten, weil nicht alle der gleichen Meinung sind, und die einen die Segel hissen und fahren wollen, die anderen aber die Segel reffen und sie zwingen, vor Anker zu gehen, dann wird die Fahrt unsicher und das Schiff wird in kurzem ein Spiel des Sturmes.

Nicht nur draußen geht es den Christen so, sondern auch bei ihnen zu Hause kann man sehen, daß sie sich nicht zusammenfinden. Die übrigen Völker führen nach ihrer eigenen Art ein besonnenes und heiliges Leben nach den bei ihnen allgemein anerkannten Gesetzen, indem sie das eine vorziehen, das andere meiden. Wir aber folgen verschiedenen Sitten und Meinungen, bekämpfen einander und werden in Ewigkeit miteinander kämpfen, wenn nicht Gott unsere Leiden mildert.

Ich spreche nicht von den Ungebildeten, von denen die einen leibliches Wohlergehen für das Gute halten, die anderen das Weintrinken, die dritten noch Schlimmeres als dieses; sondern von denen, die sich für gebildet halten. Denn die einen verbringen ihr Leben, indem sie soviel wie möglich ihren Geist ergötzen und halten dies für die höchste Glückseligkeit, die anderen suchen die Seligkeit in der Tugend. Die einen glauben, zur Vollkommenheit eines glückseligen Lebens gehörten Erkenntnis und Wissenschaft, die anderen entziehen sich dem, von Zauberern und bösen Dämonen verführt. Die einen befürworten die Ehe, die anderen das ehelose Leben. Die einen hängen sich ans Geld, die anderen halten etwas anderes für das Gute, und andere wieder etwas anderes. Jeder einzelne folgt seiner eigenen Meinung und jeder führt einen Krieg ohne Kriegserklärung gegen die übrigen. Da nun von dem Volk die einen diese, die anderen jene sich zum Vorbild nehmen, so kommt es im Leben allenthalben zu Verschiedenheiten.

Wenn auch die letzten Ursachen der Krankheit und der üblen Lage der Christenheit notwendigerweise nur Gott allein bekannt sind, so sind doch die vorhingenannten Gründe, soweit ich mit meinem Menschenverstand ermessen kann, die naheliegendsten und wahrscheinlichsten Ursachen dieser Notlage. Aber was nützen diese Erwägungen der Ursachen in diesem Augenblicke? Es wird darüber besser zu einer anderen Zeit zu forschen sein. Denn der gegenwärtige Zeitpunkt, Du allerverständigster Philippus, um mit Demosthenes zu reden,

„schreit uns beinahe zu, daß ihr selbst in dieser Lage die Dinge in die Hand nehmen müßt, wenn ihr euch überhaupt darum bemüht, die Lage zu retten“.[13]

Ich weiß nicht, welche Stellung wir dazu einnehmen. Meine Ansicht jedenfalls, der ich von Liebe zu dem heiligen Reich ergriffen bin, läuft darauf hinaus,

---

[11] Hippocrates aphorismi, § 1.
[12] Zum Gleichnis vom Schiff im Sturm vgl. Plato. Republ. 6, 488 ff.
[13] Demosthenes Olynth. I, § 2.

daß wir im gegenwärtigen Augenblick das Streiten bleiben lassen sollen und nur das eine suchen, wie wir unsere Lage zum Guten wenden. Denn offensichtlich führt der Tyrann gegenwärtig nicht aus Ruhmsucht oder um ein Stück Land mit uns Krieg, sondern um das Vaterland in Aufruhr und Sklaverei zu versetzen.

Von Dir nun nehme ich an, daß Du allein von allen in vollem Maße imstande bist, die gegenwärtigen Verhältnisse zum Besseren zu wenden, und ich bitte Dich daher um Gottes und der Liebe willen, Du wolltest die Deutschen überzeugen — und zwar mit allen Dir bekannten und zur Verfügung stehenden Mitteln und Kräften —, sie möchten ihre Feindschaft untereinander und gegen die Römer auf eine andere Zeit verschieben. Du hast die Macht, dies zu vollbringen, dank der Höhe Deines Geistes und der Kraft Deiner Rede und Deiner sonstigen Tüchtigkeit. Denn dies allein wird ausreichend sein, den Zorn Solimans zu dämpfen und seine Kühnheit in Bälde zunichte zu machen, denn

„ein weiser Ratschlag siegt über viele Hände",

wie Sophokles sagt.[14] Es wäre besser gewesen, wenn die skandalösen Ereignisse von Anfang an gar nicht eingetreten wären; aber nachdem sie nun einmal geschehen sind, scheint es im gegenwärtigen Zeitpunkt das Beste zu sein, sie dem Abgrund der Vergessenheit zu überantworten. Denn Soliman bereitet sich, wie ich von glaubwürdigen Männern erfahren habe, zu Wasser und zu Lande vor, wie niemals ehedem, und steuert mit vollen Segeln auf Deutschland los, und dabei unmerklich auch gegen alle übrigen Christen, und verläßt sich dabei auf nichts mehr — o Erde und Sonne — als auf ihre gegenseitige Zwietracht.

Die Aufgabe besonnener Männer, die ihren Verstand zu gebrauchen wissen, ist es nun, in diesen Zeitläuften die inneren Zwiespältigkeiten abzustellen und sich allein auf den Krieg einzustellen. Denn es wäre töricht und gänzlich vermessen, die Dinge der Gesamtheit und den Kampf um Sein oder Nichtsein zu vernachlässigen und sich indessen, wie man zu sagen pflegt,

„um den Schatten des Esels zu streiten".[15]

Kann man doch sogar bei den Tieren sehen, daß die meisten von der allerweisesten Natur belehrt werden, in der Not einmütig zu sein und den Nutzen der Gesamtheit nicht zu vernachlässigen. Denn die Hunde geraten zwar oft zu Hause wegen kleiner Knöchlein in Streit miteinander, sehen sie aber einen Dieb heranschleichen, so stellen sie sich sofort zusammen gegen den gemeinsamen Schädling. Auch die Schweine streiten sich um ein bißchen Futter oder ein paar Eicheln, wenn aber Jäger kommen, dann wenden sie sich dem gemeinsamen Nutzen zu, schließen sich zusammen und bilden eine geschlossene Kampfreihe. Um wie viel mehr würde es sich für Menschen schicken, wenn sie in Gefahr geraten, miteinander gemeinsam ihren Nutzen zu beraten.

Es ist völlig abwegig und unangebracht, in der gegenwärtigen Zeit über Dinge am Himmel zu streiten.[16] Wir müssen vielmehr sorgfältig auf der Wacht sein, wenn wir uns nicht wie die Verrückten aufführen wollen, und uns ausschließlich auf die drohende Gefahr einstellen, auf daß wir nicht, während wir den Himmel suchen, die Erde verlieren.[16] Denn es ist nicht so, daß die Verständigen dieselbe Ansicht über ihre Lage haben, wenn sie in Gefahr sind und wenn sie nicht in Gefahr sind, sondern sie stellen sich jeweils auf die gegenwärtigen Verhältnisse ein und richten sich nach den jeweiligen äußeren Umständen. Wer

---

[14] Nach Sophocles, Aias, 1250 ff.
[15] Nach Demosthenes, orat. 5, 25 gegen Ende.
[16] Anspielung auf die Anekdote von Thales, vgl. Plato, Theaetet, 174a.

in einer verzweifelten Lage ist, der spielt nicht mit scharfsinnigen Definitionen des Gerechten, sondern verhält sich so, wie es seine Lage erfordert.

Bei Gott, der alles übersieht — ich bin der festen Überzeugung, wenn der Tyrann auch nur ein einziges Mal erfährt, daß die Deutschen einig sind, und einem guten Führer gehorchen, wird er nicht wagen, in ihre Länder einzufallen, sondern er wird dies Volk für stärker als alle anderen halten und für das kriegerischste von allen. Wenn sie aber entzweit sind, können auch Weiber über sie Herr werden.

Ich nun, als glühender Liebhaber der Freiheit, habe Dir dies aus Gründen der Frömmigkeit dargelegt. Du aber, Du allerverständigster Philippus, der auf dem Gipfel der hellenischen Bildung angelangt ist, wirst Beispiele aus der hellenischen Geschichte genug zur Verfügung haben, durch welche Du die Deutschen überzeugen wirst, das Beste zu erwählen, falls sie einer mit Beispielen aus ihrer eigenen Geschichte nicht zu überzeugen vermöchte.

Lebe wohl und würdige mich einer Antwort in griechischer oder lateinischer Sprache.

Gegeben Venedig am 22. Februar 1543.

Antonios Eparchos."

Stilistisch weist dieses Schreiben alle Reize humanistischer Wortkunst und Beherrschung der antiken hellenischen Literatur auf. Es ist in der geschicktesten Weise durchsetzt mit Zitaten aus klassischen Autoren und bewegt sich auch in seiner eigenen Sprachweise ganz in der Diktion platonischer Prosa.

Die Grundhaltung ist von einer beinahe Byronschen Stimmung der „Freiheit" getragen. Dieser Gedanke oder vielmehr Traum der „Eleutheria", diese leidenschaftliche „Liebe zur Freiheit" ist zwar bei ihm vorwiegend politisch abgetönt, doch schwingen in ihm auch kulturelle und religiöse Motive mit. In seinem Haß gegen den Türken vereinigen sich die Empörung gegen die politische Entrechtung seines Landes, gegen die Zerstörung seiner Kultur und gegen die Unterdrückung seiner christlichen Frömmigkeit.

Von dieser Grundhaltung aus ist seine Beurteilung der europäischen Lage entworfen. Sie ist ganz und gar bestimmt durch die auf bittersten persönlichen Erfahrungen beruhenden Gesichtspunkte des griechischen Emigranten. Der Erbfeind seines Landes erscheint ihm als der Hauptfeind des christlichen Europas überhaupt. Antonios sieht sich von der Gefahr bedroht, nachdem er seine erste Heimat an den Türken verloren hat, auch seine neue Heimat, die abendländische „*πολιτεία τῶν χριστιανῶν*" zu verlieren, weil er dieses christliche Abendland gänzlich blind und unvorbereitet für die Bewältigung des türkischen Angriffs sieht. Die „Freiheit" der abendländischen Christenheit steht auf dem Spiele. Auch diese Freiheit ist für ihn primär politische Freiheit, von der er feststellen muß, daß die Christenheit selbst dabei ist, sie durch ihre Verstrickung in innere Religionskämpfe zu verspielen.

Seine Kritik der politischen Verhältnisse im christlichen Abend-

lande geht zunächst aus von einer Kritik der Fürsten. Sie sind Drohnen, die sich nur um ihre Privatinteressen kümmern und so verblendet sind, darüber die Nöte der Gesamtheit der abendländischen Christenheit zu übersehen, wie sie durch den Ansturm Solimans hervorgerufen sind, und die sich nicht zu einer gemeinsamen Aktion entschließen können.

Hierbei kommt der Humanist zu einer Kritik des humanistischen Fürstenideals, das die meisten Herrscher seiner Zeit beseelte und das sich als Verwirklichung des platonischen Ideals vom Philosophen auf dem Königsthron ausgab. Von ihm weist er nach, daß es ganz einseitig verstanden ist und entwickelt eine neue politische Lehre von der Notwendigkeit eines gemeinsamen Freiheitskampfes von Führer und Volk gegen den gemeinsamen Feind des Menschengeschlechtes, eine Lehre, die letzthin an dem griechischen Befreiungskampf gegen die Türken entwickelt ist und die darauf hinausläuft: das platonische Ideal vom Philosophen auf dem Königsthrone ist nicht erfüllt, wenn die Fürsten ihren privaten geistigen Liebhabereien nachgehen, ohne sich um das Volk zu kümmern. Nur dort kann die Freiheit bewahrt werden, wo Volk und Führer zusammenstehen und sich beide ihrer vollen gegenseitigen Verantwortung bewußt sind.

Diese Gedanken sind hier in einer besonderen Weise auf die deutschen Verhältnisse dieser Zeit zugeschnitten. Deutschland erscheint hier als das Land, dem die Verantwortung für die Niederringung des türkischen Erbfeindes zufällt und damit die Verantwortung für das christliche Abendland überhaupt. Antonios spürt hier also etwas von der Bestimmung der deutschen Geschichte, die Grenzwacht der abendländischen Christenheit gegen die aus dem Osten eindringenden antichristlichen Mächte zu bilden. Er sieht aber diese Verantwortung gelähmt durch den konfessionellen Zwiespalt, der Deutschland hindert, dieser ihm vom Schicksal zugewiesenen Aufgabe nachzukommen.

So ist der zweite Punkt seiner Kritik der abendländischen Christenheit eine Kritik der Reformation unter dem politischen Gesichtspunkt einer Schwächung der Hauptmacht, die sich dem gemeinsamen Feind der Christenheit allein entgegensetzen könnte. Hier führt sein realistisches Denken zu außerordentlich heftigen Angriffen gegen die Reformation. Die Glaubensspaltung ist der eigentliche Anlaß der inneren Schwächung Deutschlands. Angesichts der Tatsache, daß die politische Freiheit Europas auf dem Spiele steht, läßt sich für ihn ein Kampf um Glaubensfragen in diesem Augenblick vor der Geschichte nicht verantworten. In dieser Situation weiß er nur einen Rat, den er dem Führer der Reformation erteilt: die streitenden Religionsparteien sollen „ihre Feind-

schaft untereinander und gegen die Römer auf eine andere Zeit verschieben". Die religiösen Kämpfe sollen also angesichts der gemeinsamen politischen Not zurückgestellt werden.

Im Verlauf des Briefes werden seine Urteile über die Reformation zunehmend heftiger. Daß er sie für eine Nebensache ansieht, geht schon daraus hervor, daß er sie für etwas hält, das man „verschieben" kann. Später wird seine Meinung noch klarer, wenn er sagt, man solle sich nicht angesichts des Kampfes um Sein oder Nichtsein „um den Schatten des Esels streiten", oder, wie wir sagen würden, um des Kaisers Bart, wodurch die Dringlichkeit der religiösen Fragen noch stärker bagatellisiert wird. Noch schroffer wird seine Beurteilung der Reformation, wie sie in den Bildern aus der Tierwelt zum Ausdruck kommt. Die Hunde streiten sich um einen Knochen, die Schweine um Eicheln. Von ihnen soll man lernen, gegen einen gemeinsamen Feind einig zu sein und die Streitereien um Kleinigkeiten — d. i. um Religions- und Glaubensfragen — um der größeren gemeinsamen Not willen fahren zu lassen.

Schließlich rückt er offen und unverhüllt mit seiner eigentlichen Ansicht heraus. „Es ist völlig abwegig und unangebracht, in der gegenwärtigen Zeit über Dinge am Himmel zu streiten — der griechische Text sagt: *τὰ μετέωρα* —, da wir sonst Gefahr laufen, während wir den Himmel suchen, die Erde zu verlieren." Er hält also den Deutschen als Beispiel ihres Verhaltens den Philosophen Thales vor, der, als er die Sterne beim Spazierengehen beobachtete, in einen Brunnen fiel und sich von seiner Magd über die unpraktische Lächerlichkeit seiner Wissenschaft belehren lassen mußte. Es kommt jetzt — und hier spricht der reine Politiker — überhaupt nicht darauf an, „scharfsinnige Definitionen des Gerechten zu finden", sondern es kommt darauf an, sich mit allen Mitteln entschlossen auf den Kampf vorzubereiten. Von hier aus gesehen sind die Ereignisse der Reformation — und das ist sein letztes und bitterstes Wort — *σκάνδαλα*, und das beste im gegenwärtigen Augenblick wäre, sie „dem Abgrund der Vergessenheit zu überanworten".

Auffallend ist dabei die Rolle, die Melanchthon zugedacht ist. Melanchthon erscheint in diesem Brief als die einzige Person, der es noch möglich sein könnte, dank ihres Ansehens in den Lagern aller religiösen und kirchlichen Parteien eine Einigung der Deutschen herbeizuführen, der einzige, auf den noch alle Deutschen hören könnten. Dies ist hier kaum als Schmeichelei zu verstehen, denn Antonios versucht ja, ihn auf ein bestimmtes politisches Programm zu lenken, von dessen Erfüllung die ganze Zukunft der abendländischen Christenheit abhängt. Man muß von Venedig aus in diesem Zeitpunkt offenbar noch etwas Derartiges von seiten

Melanchthons für möglich gehalten haben. Der Vorschlag des Antonios Eparchos an Melanchthon zeigt, in welcher Weise man noch in dieser Zeit mit ihm und seinem Ansehen als einer irenischen Natur rechnete, während man offenbar von den übrigen Führern der Reformation etwas Derartiges nicht mehr erwarten zu können glaubte.

Der positive Vorschlag an Melanchthon, auf welche Weise er die Deutschen einigen könnte, ist dem reinsten humanistischen Denken entsprungen und verrät einen unentwegten Glauben an die Macht der Bildung und die Überzeugungskraft des klassischen Vorbildes. Melanchthon soll die Deutschen „durch Beispiele aus der griechischen Geschichte" überzeugen, d. h. also in diesem Fall durch den Hinweis auf das Verhalten der Griechen angesichts des Persereinfalls. Durch den Hinweis auf dieses berühmte Anschauungsbeispiel der Geschichte soll Melanchthon den Deutschen klarmachen, daß ein innerer Streit angesichts der gemeinsamen Gefahr von außen unverantwortlich ist und daß sie sich gegen den gemeinsamen Feind zusammenschließen sollen, wie sich einst die vordem uneinigen Griechen gegen die Perser zum Kampf vereinigt haben. Der „praeceptor Germaniae", der Geschichtsprofessor, soll die Nation durch Hinweise auf vorbildliche geschichtliche Verhaltungsweisen einen, „falls einer die Deutschen mit Beispielen aus ihrer eigenen Geschichte nicht zu überzeugen vermöchte".

*

Der Brief des Antonios Eparchos traf Melanchthon zu einem Zeitpunkt, der so ungünstig wie nur möglich war, um ihm diese politischen Gedanken annehmbar zu machen. In diesem Jahr 1543 schien eine Gruppe von mächtigen Territorien sich mit einem Schlage der Reformation zuzuwenden, vor allem im Westen des Reiches. Auch das Hauptbollwerk des Katholizismus im Westen, das Erzbistum Köln, schien zu fallen. Im Frühjahr 1543 berief Erzbischof Hermann von Köln selber Melanchthon zur Durchführung der Reformation in seine Residenz. Eine Reihe der kleineren Territorien wartete nur auf den Anschluß der größeren Mächte an die Reformation, um ihrerseits die Reformation durchzuführen. Melanchthon erhielt den Brief des Antonios Eparchos mitten in seinen Vorbereitungen für die Kölner Reise. Von den dringenden Aufgaben und Pflichten ganz in Anspruch genommen, sandte er ihn durch einen jungen Schüler, Matthaeus Irenaeus Francus an seinen Leipziger Freund Joachim Camerarius, Professor der griechischen Sprache, mit dem Bescheid, der Brief, der ihn wegen seines glanzvollen griechischen Stiles gefreut habe, werde den religiösen Streitigkeiten in Deutschland nicht ge-

recht; es empfehle sich, eine Antwort aufzusetzen. Das Antwortschreiben selbst wolle er mit Camerarius persönlich besprechen, wenn er in drei Tagen selber nach Leipzig komme.[17]

Ob diese Aussprache in Leipzig stattgefunden hat, läßt sich aus den Quellen nicht mehr ermitteln, doch zeigt die Tatsache, daß sich die folgenden Briefe zwischen den beiden Freunden weiter mit dem Schreiben des Antonios beschäftigen, daß das Gespräch über den Brief weiterging. Bereits aus Gotha richtet Melanchthon am 23. April 1543 einige Zeilen an Camerarius nach Leipzig, in denen er ihm erzählt, er habe den Brief des Antonios noch einmal unterwegs durchgelesen, wo er mehr Ruhe dazu gehabt habe, und habe sich Gedanken über die Absichten gemacht, die dahinter stecken. Bei dieser zweiten Lektüre des Briefes scheint sich auch sein eigener Standpunkt über die Art seiner Beantwortung gefestigt zu haben.

„Nicht unsere Kontroversen haben die Pläne zur Verteidigung Pannoniens oder unseres Vaterlandes behindert. Die privaten Leidenschaften der Fürsten sind das einzige Hindernis. Der Franzose, der uns innerlich ganz entfremdet ist, versucht mit Machenschaften aller Art schon die ganzen Jahre dies zu verhindern. Ich will nicht von anderen Dingen reden, die Dir nur zu bekannt sind."[18]

In diesen wenigen Zeilen ist schon das Programm einer Widerlegung der politischen Einwände des Antonios Eparchos festgelegt. Es lautet: Nicht die Evangelischen sind schuld an der Verhinderung einer gemeinsamen Verteidigung der Christenheit, sondern die Fürsten, die ihren Privatinteressen und ihrer Separatpolitik nachgehen ohne Rücksicht auf die Gesamtlage der Christenheit. Als auffälligstes Beispiel eines solchen christlichen Fürsten, der durch seine Separatabkommen mit den Türken, die „Unheilige Allianz" vom Februar 1536,[19] die Bildung einer einheitlichen christlichen Verteidigung verhindert, wird hier der französische König, Franz I., genannt.

Auffällig ist, daß Melanchthon hier mit keinem Wort auf die Gedanken des Antonios Eparchos eingeht, in denen dieser behauptet, man müsse die religiösen Anliegen hinter den politischen Nöten zurückstellen. Daß sich Melanchthon aber auch mit dieser Frage beschäftigt hat, zeigt sein nächster Brief an Camera-

[17] Brief an Camerarius vom 16. April 1543 aus Wittenberg, *Corpus Reformatorum*, Bd. V, epistol. lib. IX, S. 93, Nr. 2685.

[18] Daselbst S. 99, Nr. 2692.

[19] ‚empia allianza', vgl. *Heinrich Kretschmayr*, Geschichte von Venedig, Stuttgart 1934, Bd. III. Der Niedergang, S. 19, 20, 25. Vgl. die Äußerung Bugenhagens an Honterus vom 11. Mai 1544: Papa, Veneti, Gallus cum Turca sunt confoederati contra imperium et Imperatorem. Ita totus mundus est in armis. Oremus, Deus erit propitius terrae populi sui. Vgl. *J. Dück*, Geschichte des Kronstädter Gymnasiums, Kronstadt 1845, Anh. S. 31. S. auch unten Anm. 37 und 38.

rius aus Bonn am 9. Mai 1543. Seine Erfahrungen in Köln und Bonn halfen ihm, wenn er je durch den Brief des Antonios in seiner Haltung nachdenklich oder gar schwankend geworden war, seine Überzeugung zu festigen. Der Einblick in die religiöse Verwirrung des Volkes, die in den geistlichen Territorien der Rheinlande herrschte, bestätigte ihn in seiner grundlegenden Überzeugung, daß an eine Änderung der äußeren politischen Zerrissenheit gar nicht zu denken ist, bevor nicht die innersten Anliegen der Nation, die Glaubensfragen, gelöst sind und die religiösen Mißstände beseitigt sind. So schreibt er an Camerarius:

„Wenn auch die Verwirrung unter den Regierungen groß ist, mein teuerster Joachim, und man glaubt, daß die Verteidigung der Glaubenslehren diese Verwirrung noch vermehre, so ist doch die Finsternis so groß, daß wir die allerdringlichste Veranlassung haben, die Lehre zu reinigen. Du könntest nicht ohne Tränen den Verfall der Kirchen hierzulande mit ansehen, in denen noch täglich eine große Volksmenge sich bei den Bildern versammelt, und in dieser Bilderverehrung besteht der Inbegriff der Frömmigkeit der ungebildeten Menge ...“[20]

Melanchthon betont also hier den Vorrang der Glaubensfragen vor den politischen Fragen. Dem griechischen Apostel der politischen Freiheit gegenüber nimmt hier Melanchthon die Stellung des Apostels der Glaubensfreiheit und der Freiheit der wahren Lehre ein. Die politischen Fragen sind seiner Überzeugung nach nicht zu lösen, bevor nicht die Fragen der reinen Lehre gelöst sind.

Joachim Camerarius hat diese Grundgedanken der beiden Briefe Melanchthons festgehalten und seiner Beantwortung des Briefes des Antonios zugrundegelegt. Diese Antwort erfolgte aber zunächst nicht an Antonios selber, sondern an den Dritten, der von den Argumenten des Antonios aufs stärkste beeindruckt war, nämlich Matthäus Irenaeus Francus, denselben Melanchthonschüler, dem dieser die Übersendung dieses Schreibens an Camerarius anvertraut hatte. Camerarius hatte Irenaeus, einen begabten Würzburger Studenten, auf seiner Wittenberger Reise 1538 bei Melanchthon kennengelernt und hatte sich auf der Rückreise nach Leipzig, auf der ihn Irenaeus begleitete, mit ihm angefreundet. Irenaeus zog dann weiter nach Tübingen, kehrte aber später wieder nach Leipzig und Wittenberg zurück.[21] Mit Irenaeus hatte sich Camerarius nach Empfang des Briefes des Antonios ausführlich über seinen Inhalt unterhalten. An ihn hat er auch eine Beantwortung dieses Briefes gerichtet.

Dies Schreiben des Camerarius an Irenaeus Francus ist kein Brief mehr, sondern eine umfangreiche Abhandlung von sieben enggedruckten Folioseiten in griechischer Sprache. Sie stellt

[20] C. R. V epistol. lib. IX, S. 103, Nr. 2697.

[21] Vgl. *Martinus Crusius*, Turcograecia, S. 552. Über Irenaeus berichtet ausführlich *Joachim Camerarius* in seiner vita Philippi, S. 178—179 zum Jahr 1538.

eine aufschlußreiche Selbstverteidigung des Luthertums gegen die politischen Angriffe dar, die Antonios gegen die Reformation erhoben hatte, und ist eines der wichtigsten Dokumente zur Erkenntnis des geschichtlichen Selbstbewußtseins und des religiösen Geschichtsbewußtseins der Reformation. Das Schreiben ist von der Geschichtsschreibung der Reformation noch nirgendwo beachtet worden, wohl deshalb, weil es in griechischer Sprache abgefaßt und in einem Werk veröffentlicht ist, das trotz seines höchst aufschlußreichen Quellenmaterials der Reformationsgeschichtsschreibung weithin verborgen geblieben ist. Es ist dies die in dieser Abhandlung oft zitierte „Turcograecia" des Martin Crusius, in der dieser Tübinger Professor der griechischen Sprache sämtliche ihm erreichbaren Originaldokumente über die Beziehungen der Reformatoren zu kirchlichen und politischen Führern der ostkirchlichen Länder gesammelt hat. Bei der grundsätzlichen Bedeutung, die die von Antonios vorgebrachten politischen Bedenken gegen die Reformation haben und bei der ebenso grundsätzlichen Stellungnahme der Evangelischen zu diesen Vorwürfen ist es nicht unwichtig, auf diese Abhandlung des Camerarius hier wenigstens in kurzen Auszügen einzugehen.[22]

Camerarius hat das Antwortschreiben an Irenaeus noch vor der Rückkehr Melanchthons aus Bonn entworfen, und zwar am Pfingstmontag des Jahres 1543. Die Einleitung des Briefes zeigt, daß Irenaeus immer wieder an Camerarius mit der Bitte um eine Stellungnahme zu dem Schreiben des Antonios Eparchos herangetreten war, daß Camerarius aber bisher von einer endgültigen schriftlichen Äußerung abgesehen hat, da er täglich auf eine schriftliche Antwort des Melanchthon auf diesen Brief oder auf seine Rückkehr nach Leipzig wartete. Da sich aber die Rückkehr Melanchthons immer mehr hinauszögerte und eine schriftliche Antwort nicht eintraf, entschloß er sich endlich, dem Irenaeus seinerseits eine vorläufige Antwort zukommen zu lassen.

Er schildert zunächst einmal seine Freude darüber, einen Brief in so hervorragendem griechischem Stil erhalten zu haben, und sieht in ihm „ein leibhaftiges Abbild der alten hellenischen Weisheit". Bei der inhaltlichen Beurteilung dieses Briefes macht sich allerdings ein Standpunkt bemerkbar, der von dem Bedenken inspiriert ist, das Melanchthon darüber geäußert hatte. Camerarius meint, man müsse sich zunächst einmal besinnen, welche Motive den Schreiber zur Abfassung bewogen haben möchten. Es sei zu bedenken, daß Antonios nicht richtig über die wahre Lage bei den „Leuten um Luther" informiert gewesen sei. Doch dürfe man ihn nicht mit Vorwürfen und Schmähungen überschütten, sondern müsse versuchen,

[22] *Martin Crusius,* Turco-Graecia, S. 546—552.

ihm ein wahres Bild der Lage zu entwerfen. Dies wolle er versuchen, ohne Melanchthon vorzugreifen.

Damit leitet er zur Beantwortung des Briefes des Eparchos über. Er geht dabei von der eigentlichen Absicht der Annahme aus, Eparchos habe dem Philippus vorgeschlagen, er möge die Deutschen zur Einigkeit ermahnen, er allein sei dazu dank seines allgemeinen Ansehens imstande. Dazu könne er, Camerarius, nur sagen, daß Philippus kein anderes Ziel und keinen anderen Wunsch habe, eine solche Einigung der Deutschen zu erreichen,

„und daß er dies so sehr wolle und in die Tat umzusetzen wünsche, daß er bereit sei, auch sein Leben dafür hinzugeben, vor Eifer und Begierde, nicht nur die Bürger unseres Landes, sondern alle Menschen vom Bösen abzubringen und ein Leben in Glück und Frieden untereinander und mit Gott, dem Ursprung und Spender aller Güter, führen zu sehen."

Camerarius führt dann einige „Zeichen dieser seiner Überzeugung und Gesinnung" an.

„Wer hat ein Wort von ihm gehört, das dem widersprochen hätte und das gegen den Frieden und gegen die Eintracht verstieß? Wer hat eine zum Aufruhr reizende oder übelgesonnene oder sonstwie Lärm verursachende Zeile von ihm gelesen? Vielmehr liegen die Dinge so, daß jedes Wort und jede Zeile auf Befriedung und Berichtigung überhand nehmender Sünden und Gebrechen abzielt, und er ist unentwegt darauf bedacht und hütet sich mächtig, sozusagen in das Feuer zu blasen, das durch den Kirchenstreit entfacht wurde. Denn nicht nach seinem eigenen Willen und Vorsatz, wie wir wissen, wurde er hineingezogen, sondern durch die Berufung Gottes, wovon ich auf Grund des Ganges der Ereignisse fest überzeugt bin."

„Da er nun nicht nach eigenem Willen, sondern von Gott gezwungen einer der Protestierenden wurde, ... so hat er über vieles hinweggesehen, da er nicht Sünden der Gegner aufgreifen wollte, nur weil sie ihm gerade gelegen kamen. Die Lästerungen und Anklagen der meisten hat er großmütig übersehen und tat, als hörte er sie nicht, da er sie für kindliches Geschwätz und für Kleinigkeiten hielt. Die Werke aber, die er zum größten Nutzen für die Erziehung und wissenschaftliche Bildung der Jugend ausgearbeitet hat, was soll ich von denen sagen? Wie sollte ich von ihnen schweigen, von denen jeder, der will, sehen kann, daß durch sie die Kirche Christi mehr erbaut wurde als durch die Werke ihrer früheren Erbauer, und zwar nicht nur der Handwerker, sondern auch der Architekten unter ihnen... Allen, die ihn kennen und die seine Bücher gelesen haben, ist es bekannt, daß er jetzt und immerdar nur den einen Wunsch hat, daß allerorten die Dinge in Ordnung kommen."

„Ich weiß aber, daß die Kraft, diese Absicht zu verwirklichen, dem Wunsch nicht völlig entspricht. Denn das müßte ja eine göttliche oder übermenschliche Kraft sein, die imstande wäre, die Verschiedenheiten, die sich in so langer Zeit herausgebildet haben, wieder in Einklang zu bringen und zu vereinen, und das, was sich bis zum letzten entfremdet hat, wieder miteinander zu versöhnen. Denn an der Durchführung dieses Werkes sind schon seit vielen Jahren ganze Staaten und Regierungen gescheitert. Wie sollte da Melanchthon imstande sein, Dinge zu vollbringen, um die sich ganze Staaten und Regierungen abmühten und abquälten und denen sie schließlich erlagen?"

Während so Melanchthon als der Fürsprecher einer versöhnlichen und friedfertigen Lösung des Glaubensstreites tätig ist, dem

nur deshalb der Erfolg versagt wird, weil die vorhandenen Schwierigkeiten größer sind als seine Kräfte, versuchen die Gegner und die Beschützer des entarteten Christentums, die Träger der Reformation, die doch nur eine Erneuerung des alten evangelischen Glaubens wollen, der Zerteilung der Einheit der Kirche zu beschuldigen.

„Es gibt, wie wir wissen, Leute, die gar heftig erzürnt sind über die Gläubigen, die sich, wie sie es nennen, von der Herde der Kirchen abgetrennt haben und die, wie noch heftigere Ankläger behaupten, das Volk des Lebensschöpfers Christus zerteilt haben." Dieser Vorwurf gipfelt in der Beschuldigung, nachdem auch die Kreuziger Christi nicht vermocht hätten, seinen Leibrock zu teilen und zu zerschneiden, würde dieser nunmehr von Leuten zerteilt, die sich für Christen hielten.

Angesichts dieser Lage — das ist der letzte Schluß des Camerarius — gibt es keine Verständigung zwischen den streitenden Parteien mehr.

„Es geht in diesem Kampf um die Wahrheit, und zwar nicht um eine menschliche, sondern um die ewige und göttliche Wahrheit... Wenn aber einer wagen sollte, diese Wahrheit, die unsterblich ist und die die Gemeinschaft mit der Gottheit vermittelt — denn Christus ist die Wahrheit — zu verraten (sei es durch treulose und ruchlose und widergöttliche Bosheit oder Furcht oder Feigheit), von einem solchen würde ich nie und nimmer dulden, daß man ihn unter die Guten und Ehrbaren rechnet. Bei einer solchen Spaltung in Dingen der Religion und des Kultus gibt es keine Verständigung, sondern da gibt es notwendigerweise immer nur Krieg und Kampf und unaufhörliche Feindschaft, bis eine der streitenden Parteien die andere besiegt und zu ihrer Anschauung bekehrt."

Camerarius beschreibt dann weiter, wie die einzelnen Wendungen dieses Kampfes ungewiß sind, wie aber bei allen Schicksalsschwankungen des Religionskrieges in Deutschland eines sicher ist: die Wahrheit kann zwar verfolgt, aber nicht ganz unterdrückt und ausgerottet werden.

„Wir wissen aber, daß man die Wahrheit nicht zu lebenslänglicher Landesverweisung verurteilen kann, sondern daß man sie zwar für eine bestimmte Zeit vergewaltigen kann, daß sie aber im geeigneten Zeitpunkt um so sichtbarer und großartiger und mit verstärkter Macht gegen ihre Feinde wieder hervorbricht und die Kraft hat, sie unter ihre Füße zu treten."

Für den treuen Liebhaber der Wahrheit gibt es in diesem Kampf nur die eine Möglichkeit, nicht „sich zu ducken und wie ein Hahn die Flügel hängen zu lassen", sondern „festen Sinnes auszuharren, ohne zu wanken und ohne sich nach der einen oder anderen Seite ablenken zu lassen, und, wenn er von Schicksalsschlägen heimgesucht wird, getrost zu sein und sie ‚im Herzen zu tragen', wie Homer sagt, in dem Bewußtsein, daß er bis zum Ende sich in Wahrheit treu und unwandelbar bewahren muß".

Camerarius beschreibt dann die Verlästerung der Evangelischen durch die Papisten. In diesem Zusammenhang kommt er auch

auf Luther zu sprechen, und zwar bei der Gegenüberstellung der Evangelischen und der Papisten. Die Evangelischen

„sind die, die der Lehre Luthers folgen, der zum erstenmal in Deutschland die Irrtümer der sogenannten Papisten ans Licht gebracht hat und der sich weder durch den Ansturm der Zusammenrottung seiner Gegner noch durch die ihm vor Augen schwebende Gefahr, von ihnen aufgegriffen zu werden, davon abschrecken ließ, furchtlos und öffentlich die einmal ergriffene evangelische Wahrheit zu verkündigen". Die Papisten aber haben das Auftreten Luthers nicht zum Anlaß genommen, die von ihm gerügten Mißstände abzustellen, sondern haben sich gegen den Verkündiger der Wahrheit selbst gewandt und ihn und seine Anhänger mit allen Mitteln verfolgt. „Daraus ist offenbar, wer für die Wahrheit streitet und wer für die Lüge, wer Gott dient und wer jenem geschäftstüchtigen Dämon."

Die Hauptbeschuldigung der Evangelischen durch die Papisten besteht in dem Vorwurf, es handle sich bei ihrer Theologie um Neuerungen, die nicht mit der alten Kirchenlehre und mit der Tradition der Kirche übereinstimmen, während in Wirklichkeit die Evangelischen nur die alte Wahrheit der unverdorbenen evangelischen Lehre vortragen, die in der katholischen Kirche im Laufe der Zeit so stark entstellt wurde.

„Es ist uns nicht verborgen geblieben, was einige allenthalben zu behaupten pflegen, um die Verkündiger Christi — der, wie wir wissen, die Wahrheit ist — zu verhöhnen, indem sie diese als ‚Theologen von gestern' oder auch als ‚Theologen von heute' bezeichnen."

Aber die Tatsache, daß unsere Lehren gegen die Anschauungen der mittelalterlichen Theologen waren, besagt nichts gegen die Wahrheit der Verkündigung, sondern befürwortet sie sogar. Darum

„wollen wir im Vertrauen auf die Wahrheit sagen, daß die Lehre der Evangelischen, mit der Lehre der Gegner verglichen, sich von ihr unterscheidet wie Licht und Finsternis, wie Tag und Nacht, wie Tod und Leben, wie Himmel und Hölle, und daß Gott in unseren Zeiten einigen die Augen der Erkenntnis geöffnet hat, daß sie den ewigen göttlichen Willen erkennen möchten, den menschliche Gedanken nicht begreifen können, und den er gefaßt hat zu unserer Erlösung, die im Glauben an Christus besteht".

Damit geht Camerarius dazu über, die lutherische Anschauung von dem Leben der wahren Kirche in der Geschichte zu entwickeln. Die Tatsache, daß die Evangelischen von den Papisten mit aller Tücke und Grausamkeit verfolgt werden, ist nicht ein Argument gegen, sondern für ihre Wahrheit. Denn diese Verfolgung ist von Anfang an das Zeichen des echten Christentums und der wahren Kirche gewesen. „Wir können feststellen, daß die Liebhaber Gottes und alle, die am göttlichen Wort festhalten, immer von den Mächtigen verfolgt worden sind." Von den Propheten, die von den Juden verfolgt wurden, bis zu Christus, und von ihm über die Apostel bis in unsere Zeit läßt sich dieses eigentümliche Zeichen der wahren Kirche Christi durch die Weltgeschichte hindurch verfolgen. Die Darstellung dieser Geschichtsbewegung schließt mit einer

Beschreibung der gegenwärtigen Verfolgungen, die die Evangelischen von den Papisten zu erdulden haben.

Nach dieser Schilderung der Lage, die eine Verständigung aussichtslos macht, greift Camerarius noch einmal auf den Rat zurück, den Antonios dem Melanchthon erteilt hatte, er möge „die Dinge am Himmel" zurückstellen, sich den irdischen Aufgaben zuwenden und eine Einigung um jeden Preis herbeiführen. In der Zurückweisung dieser Zumutung erhält der Brief des Camerarius seinen Höhepunkt, und zwar nicht nur gedanklich, sondern auch stilistisch. Denn Camerarius entwirft, um den Rat des Antonios seiner Unsinnigkeit zu überführen, eine Rede, wie sie Melanchthon an die Deutschen halten müßte, um dem Wunsch des Antonios zu entsprechen, und fährt also fort:

„Angesichts dieser Lage der beiden Parteien, was gibt es da noch Hoffnung auf Verständigung? Oder glauben wir etwa, Philippus gewinne es über sich, die sogenannten Evangelischen zu überreden, sie möchten die Wahrheit und das Christentum verraten und die Lügen billigen, die sie als solche erkannt haben? Melanchthon würde da etwa folgende Rede zu halten haben:

‚Deutsche Männer!

Ich habe immer die persönliche Ansicht gehabt und bin auch jetzt noch der Überzeugung, daß alles wahr ist, was wir gegen einige der sogenannten Papisten — ich sage nicht alle, sondern einige Schuldige von ihnen — von ihren unverschämten Lügen und verderblichem Trug und antichristlicher Gottlosigkeit bisher gesagt und geschrieben haben. Ich sehe aber: wenn ihr in den Glaubenslehren uneins seid und in den Lehrmeinungen miteinander streitet, lauft ihr Gefahr, von den Ereignissen der Endzeit überrascht zu werden und der Herrschaft in eurem Vaterlande beraubt zu werden, dieser Herrschaft, die mit so großen und langwährenden Mühen von unseren Vorfahren aufgerichtet wurde und die nun Gefahr läuft, eine Beute zu werden — ich will um der üblen Nachrede willen nicht fragen von wem.

Aus diesem Grunde ändere ich meine bisherigen Glaubenslehren und lege mir eine andere Gesinnung zu. Es liegt mir nichts an den himmlischen Dingen, ich will viel lieber mich um die Erde kümmern. Wohlan, lassen wir die Wahrheit unerforscht, ihr Männer, oder, da sie ja offen zu Tag liegt und nahezu keinem Menschen mehr unbekannt ist, stoßen wir sie möglichst weit von uns weg, dorthin, wo sie nicht mehr ans Sonnenlicht hervorkommen kann, und halten wir uns hernach an die Lügen und an die Finsternis und seien darin miteinander einig, indem wir wie die alten Titanen sprechen:

‚Erst wollen wir den Himmel überfallen und die Götterherrschaft stürzen, dann wollen wir auch mit gewaltigen Reden die Erde in eine neue Ordnung bringen, wie es einem jeden von uns am schönsten und vorteilhaftesten dünkt. Oder vielmehr: Wir wollen Gott und jenen seligen Wesen dort den Himmelsthron ruhig und ungestört überlassen. Frei von Sorge und Angst, was nach diesem Leben unserer wartet, wollen wir die Erde beherrschen, indem wir die Freuden der Erde genießen und die albernen Possen lassen und das unnütze Geschwätz über Dinge, die doch den meisten und auch schon der Hefe des Volkes bekannt sind. Schluß also mit dem Streit über den Schatten des Esels, wie man zu sagen pflegt.'

Aber auch ich will hier mit meiner Rede aufhören, denn ich sehe meine bisherige Albernheit ein und schäme mich selbst, daß ich früher ein solcher Schwätzer war.‘ “

Soweit die fingierte Rede Melanchthons, die nicht nur inhaltlich ein Glanzstück polemischer Satire ist, sondern auch stilistisch durch die Einschaltung der Rede der Titanen in die Rede Melanchthons ungewöhnlich reizvoll ist.

Das Thema wendet sich nach dieser „Rede Melanchthons“ wieder zu dem Problem der Ursachen der Zwietracht zurück und schildert nunmehr im einzelnen den Verfall der Kirche, wie er im Lauf der vorhergehenden Jahrhunderte unter der Herrschaft des Papsttums eingetreten war. Hier werden die traditionellen Gedanken der lutherischen Polemik gegen das Papsttum aufgezählt, die Verkehrung der geistlichen in weltliche Vollmachten, die Verderbnis der Kirchenfürsten, der sittliche und geistige Niedergang des Klerus und des Mönchtums, die Ausbeutung des Kirchenvolkes. Der Hauptvorwurf, den Camerarius bei dieser Schilderung des Verfalls gegen die Papisten erhebt, geht darauf hinaus, daß die Kirche trotz des Auftretens der Reformatoren nichts unternommen habe, sich zu bessern, und auch die Kräfte nicht unterstützt habe, die auf eine solche Besserung und Ordnung der kirchlichen Verhältnisse hinwirkten. In diesem Zusammenhang sind die Äußerungen des Camerarius über die Religionspolitik Kaiser Karls V. außerordentlich bedeutsam.

„Ich kann hier mit hochverdientem Lob die Tugend und Frömmigkeit des Kaisers Karl preisen, die Dir bekannt und auch andern nicht verborgen ist. Was hat er nicht alles erwogen, was hat er nicht getan, welche Unannehmlichkeiten hat er nicht auf sich genommen, welche Mühe hat er sich nicht gegeben, um die Entzweiung der Kirche wieder in Ordnung zu bringen. Und wer ist auf diese Bereitwilligkeit am meisten eingegangen? Wer hat sich ihr zu entziehen gewußt?“

Camerarius macht also hier geltend, daß der Kaiser in seinen Reformabsichten die Protestanten auf seiner Seite gehabt habe, während die Katholiken seine Pläne immer zu durchkreuzen und zu verhindern wußten. Dieser Gedanke wird anschließend in einer Kritik der Haltung der Fürsten zum Kaiser durchgeführt, und zwar der geistlichen wie der weltlichen. Diese Kritik übertrifft an Heftigkeit alles vorhergehende.

„Welche Hilfe wurde nun Karl vom Stand der Hierarchen und weiter vom ganzen Stand der Priester zuteil, der dieses Namens gänzlich unwürdig ist? Widersetzen sich nicht nahezu alle mit aller Kraft dieser Prüfung und Erprobung, wie man sagen könnte? Und wie verhalten sich die Könige? Die einen fröhnen fortwährend ihren Lüsten und inmitten der Befriedigung ihrer Begierden sind sie jetzt so gesonnen, gleich darauf aber wieder anders ... Die anderen kämpfen offen gegen ihn und behaupten, sie seien Wächter und Beschützer der Würde der Geistlichkeit, während in Wirklichkeit nichts Heiliges bei ihnen zu finden ist. Sollte da noch einer fragen, wer an diesen schon über unserem Haupte schwebenden Übeln schuldig ist, sollte da noch einer fragen, wer die Macht der Türken

stärkt, wer die Verhältnisse der Christen zerrüttet?" Er sei überzeugt, daß so sich die Beschuldigung allein gegen die Fürsten zu richten hat.

„Diese Verbrecher und Anstifter so vieler Morde sind die eigentlichen Urheber all unseres Unglücks und unserer Verwirrung. Auf Grund ihrer Taten und nicht auf Grund der Übeltaten der Gegner laufen die ersten und kriegerischsten Völker in Europa Gefahr, in Knechtschaft zu geraten und in ihrer Hoffnung auf Rettung schwankend zu werden. Diesen Fürsten — und nicht Melanchthon — sollte einer Ratschläge erteilen, wenn er auf das gemeinsame Gute bedacht ist, diese Fürsten sollte er überreden, sich nicht ganz und gar ihrer Habsucht hinzugeben, sich nicht gänzlich zum Sklaven ihrer Begierden zu machen, die in den meisten Fällen doch nur von der schändlichsten Art sind. Sie sollten nicht den Menschenruhm mehr lieben als den Ruhm vor Gott und sollen nicht gegen Gott sich vergehen und Ehre bei den Menschen suchen. Sie sollen nicht die göttliche Wahrheit, die in unserer Zeit so strahlend hervorbricht, in der Lüge zurückhalten."

Die Lage ist aber aussichtslos, eine Besserung bei den eigentlich Schuldigen nicht zu erwarten. „So bleibt also nur übrig, dem eigentlichen Sünder die Schuld zuzuschreiben und nicht aufzuhören, den Weg der Wahrheit bekanntzumachen und alle vom Weg der Lügen abzubringen." Eine Einigung mit dem Gegner ist aber nicht möglich. „Der Gegensatz in der Religion ist stärker als ein noch so leidenschaftlicher Wille zur Einmütigkeit."

Dies ist das letzte Wort des Camerarius zu dem Brief des Antonios. Der Brief schließt mit einer Ermahnung an Irenaeus, Melanchthon diese Gedanken richtig vorzutragen und ihn zur Vorsicht gegen Männer von der Art und Gesinnung des Antonios zu ermahnen. Diese Ermahnungen leiten zu einem Schlußgebet über, indem Camerarius Christus bittet, er möge „den Ansturm der Antichristen abwehren und seine Schafe retten und die kleine Herde unangefochten von den wilden Wölfen bewahren, die sie umkreisen und lauern, wen sie verschlingen können".

Die Tatsache, daß Camerarius ein so ausführliches Schreiben über den Brief des Antonios Eparchos an Matthaeus Irenaeus Francus richtete, ist nicht ohne Grund. Irenaeus hatte nämlich die Absicht, noch in diesem Jahr nach Venedig zu ziehen, um daselbst seine Studien zu erweitern und zu vertiefen. Melanchthon hat ihm auch ein noch erhaltenes glänzendes Empfehlungsschreiben ausgestellt. Dies war an seinen venezianischen Freund, den Gelehrten und Buchdrucker Joannes Baptista Egnatius ausgestellt.[23] Es läßt sich nicht mehr ermitteln, ob Irenaeus bei

[23] CR. V epistol. lib. IX, 1543, S. 169 f., Nr. 2750, Mense Aug.: „...hic Matthaeus Irenaeus natus in nostra Francia tibi maxime cupiebat commendari. Si quid igitur testimonio meo tribuis, magnopere te rogo, ut propter nostras literas in primo congressu eum amanter excipias. Postea enim ubi nosse eum coeperis, pro tua summa humanitate ultro eum propter optimos mores et cognitionem multarum bonarum artium complecteris... Quare ei sciscitanti interdum aliquid de literis aut de aliis honestis rebus ne desis, te etiam atque etiam oro. De mea vero erga te observantia locuples testis erit hic Matthaeus..." *Giraldi*

seiner Abreise ein persönliches Antwortschreiben des Melanchthon oder des Camerarius an Antonios Eparchos mitbekommen hat, wie dies dem Brief des Camerarius nach geplant war. Es läßt sich auch denken, daß er ihm das an ihn — Irenaeus — selbst gerichtete Schreiben des Camerarius überbracht oder ihm eine mündliche Antwort der Reformatoren mitgeteilt hat. Die Verbindung zwischen Melanchthon, der ja unter den venezianischen Humanisten immer in höchstem Ansehen stand,[24] und Antonios Eparchos ist auch später nicht abgerissen. Eparchos hat seine Elegie auf die Zerstörung Griechenlands, die im Jahr 1544 in Venedig gedruckt wurde, im Jahr 1545 Melanchthon überreichen lassen.[25] Dieser erinnert sich dabei sofort wieder an den Brief, den

hat in seiner Schrift de poetis, a. a. O., S. 75, sein Epigramm auf Egnatius veröffentlicht. Es lautet:

Egnati, decus utriusque linguae
Atque idem pater eruditiorum
Primus in Veneta professor urbe
Hinc te plebs colit et colit senatus.
Externi quoque et urbis inquilini ...

[24] Für das Urteil der italienischen Humanisten über Melanchthon ist außerordentlich bezeichnend, was *Giraldi* in seinem Dialog de poetis dem deutschen Poeten, Andreas Guntherus, in den Mund legt. Dieser sagt nach Aufzählung der jüngeren deutschen Humanisten: „Potuissent et in horum classe poetarum connumerari Oecolampadius, Bucerus, Sturmius et Philippus Melanchthon aliique permulti, si se in bonis tantum litteris continere voluissent et non plus sapere quam oporteret et non potius cum Martino Luthero populos commovere ad novae religionis sectam suscipiendam adversus Romanum pontificem et Caesaris imperium, unde tot inlatae Germanicae nostrae nationi clades et calamitates sunt. Sed haec deflere potius quam emendare possumus.“ Dies ist kennzeichnend für die allgemeine Stimmung der Humanistenkreise, die auch in dem Brief des Antonios Eparchos mitschwingt.

[25] Der genaue Titel heißt: *Ἀντωνίου Ἐπάρχου τοῦ Κερκυραίου εἰς τὴν Ἑλλάδος καταστροφὴν θρῆνος. Τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολαί τινες πρὸς ὁμόνοιαν συντείνουσαι τῆς Χριστιανῶν πολιτείας.* Antonii Eparchi in eversionem Graeciae Deploratio. Eiusdem Epistolae quaedam spectantes ad concordiam Reipublicae Christianae. Eiusdem Epitaphium in Cardinalem Contarenum praestantissimi consilii virum. Venetiis MDXLIII 4⁰. Die Elegie ist dem Papst Paul III. gewidmet. Die Vorrede vertritt auch ihm gegenüber in ähnlicher Weise wie in dem Brief an Melanchthon den Gedanken einer notwendigen politischen Einigung des Abendlandes unter Zurückstellung der theologischen und religiösen Gegensätze. Eparchos führt darin aus, er sei zunächst durch das Elend Griechenlands noch nicht ganz niedergeschmettert worden, da er noch einige Hoffnung auf die Respublica Christiana gesetzt habe. Sperabam namque fore, ut ille dies aliquando illucesceret, qua principes christianorum concordi quadam animi caritate fortunas nostras a Deo Opt. Max. sibi creditas et commendatas amplecterentur. Sed postea quam civiles discordias atque obstinata dissidia et effrenatam illorum iram perspexi et iam in mutua conversos esse arma sensi, sublata prorsus illa spes ex animo mihi est ... Quis enim se queat abstinere quominus non praeteritam modo Graeciae stragem, sed imminentem etiam caeteris christianis perniciem defleat? ... Quis unquam hoc audivit, ut lupo medium gregem ingresso pastores non eum, sed miseras conficiant oves? ... Belluam illam (Soliman II!) non vident incredibili ambitione imperio totius orbis terrenorum inhiantem. Dem Druck der griechischen Elegie sind beigegeben drei griechische Briefe: 1. an Marcus Antonios Antimachos, Venedig 18. Dez. 1539; 2. an Casparus

ihm Antonius vor zwei Jahren geschrieben hatte. Am 16. Februar 1545 schreibt Melanchthon an Camerarius, Amantius und Ketzmann hätten ihm eine Elegie des Antonius Eparchos von Corcyra überbracht, „der vor zwei Jahren einen griechischen Brief an uns sandte".[26] Ebenso kommt er in einem Brief vom 20. Februar 1545 wieder darauf zu sprechen:

„Ich habe dem von hier abreisenden Ketzler die Elegie des Antonios Eparchos für Dich mitgegeben, der aus der alten Insel des Alkinous nach Venedig auswanderte. Dem Sigismund Gelous erschienen die Verse etwas holprig und nüchtern. Ich aber will dies dem Schmerz und der Trauer des Verfassers zugutehalten. Dennoch macht mir die Lektüre Deiner Gedichte größere Freude. Einzigartig ist doch der Seher Jeremias, der auf die großen Leiden der Kirche ein passendes Klagelied sang. An dies muß ich immer denken, wenn ich die furchtbaren Wirren der Reiche und die heutige Knechtung Griechenlands, ja eines großen Teiles des Erdkreises betrachte."[27]

Nicht nur die Reisebriefe an Camerarius zeigen den starken Eindruck, den das Schreiben des Antonios Eparchos auf Melanchthon gemacht hat. Es läßt sich feststellen, daß die Gedanken und Argumente dieses Schreibens monatelang das Denken Melanchthons aufs eindringlichste beschäftigt haben und seinen Anschauungen von der religiösen und politischen Lage des christlichen Europa, von der Zukunft der Kirche und von der Verantwortung seines eigenen Reformationswerkes eine bestimmte Richtung geben. Vor allem hat ihn die Tatsache aufs stärkste erschüttert, daß ihm Eparchos einen bevorstehenden verstärkten Ansturm Solimans und der türkischen Heeresmacht gegen Deutschland ankündigte, eine Nachricht, die ihm um so zuverlässiger zu sein schien, als sie ihm aus Venedig zukam, wo man dank der engen wirtschaftlichen und politischen Beziehungen zur Hohen Pforte über die Pläne des Sultans am besten unterrichtet war.

Die Ankündigung einer Verschärfung der längst unter apokalyptischen Aspekten erwarteten Gefahr hat aber die gegenteilige Wirkung bei Melanchthon hervorgerufen. Anstatt alles zu tun, um eine politische Einigung des christlichen Europa zu fördern, wie ihm dies Antonios rät, ist er von der Unmöglichkeit, die Kräfte des zerrissenen und von unfähigen Führern geleiteten christlichen Europa gegen die Türken zu einigen, so sehr überzeugt, daß er überhaupt darauf verzichtet, noch von irgend einer weltlichen Macht eine Hilfe in der bevorstehenden Not zu erwarten. Vielmehr bricht gerade in den Briefen des Frühjahrs und Sommers 1543, die größten-

Contarinus, Venedig 1. Juni 1544; 3. an Philippus Melanchthon, Venedig 15. Febr. 1543. Diese Briefe sind sehr nachlässig und fehlerhaft abgedruckt in der Pandora, Bd. XVIII, S. 9—13 und 38—39 durch *Michael Mustoxydis.*

[26] CR. V epistol. lib. IX, Nr. 3139, S. 680.

[27] Daselbst Nr. 3141, S. 682.

teils aus Bonn geschrieben sind, eine Geschichtsbetrachtung durch, die von einer Stimmung tiefster Resignation und schwärzesten Mißtrauens gegen eine etwaige Abwendung der Katastrophe durch die politischen Mächte Europas getragen ist, eine Stimmung, die die Vernichtung des Abendlandes durch die Türken gewissermaßen schon als vollzogenes und fertiges Ereignis voraussetzt und aus der er allein durch den unentwegten Glauben hochgerissen wird, daß Gott seine Kirche auch in den höchsten und letzten Nöten nicht zugrundegehen läßt. Von jetzt an ist sein Gedanke nur noch: Was kann ich zur Rettung der Kirche beitragen? Die Rettung der äußeren politischen Gliederung und Machtverhältnisse Europas erscheint ihm aussichtslos. Seine Beurteilung der europäischen Lage steigert sich also zu einem abgrundtiefen Pessimismus, und zwar geht er in dieser Stimmung soweit, bereits bestimmte Vorbeugungsmaßnahmen zu treffen, die dazu dienen sollen, wenn schon das Reich nicht mehr zu retten ist, wenigstens einige Reste der Kirche zu retten, wenn Europa in der Hand der Türken sein sollte.

Die Äußerungen, die diese Wandlung seiner inneren Einstellung zur türkischen Invasion zeigen, setzen genau mit dem Tage ein, an dem der Brief des Antonios aus Venedig in Wittenberg eintrifft. In einer Reihe von Briefen, die an und für sich gar nichts mit diesem Thema zu tun haben, tauchen immer wieder dieselben Gedanken auf.

So entwickelt Melanchthon in einem Schreiben vom 13. April 1543 an Hermannus Bonnus, den Lübecker Superintendenten, eine geschichtstheologische Auslegung der Gottesvision aus Exodus 33. Der Grundgedanke dieser Auslegung für ihn ist: Gott geht durch die ganze Weltgeschichte hindurch und liest sich aus allen Reichen seine Kirche zusammen, die wie Mose auf dem Felsen Christus steht und von der Hand Gottes bedeckt wird.

„An dem Gedanken an diesen Schutz und diesen Felsen, d. i. Christus, finde ich Trost in diesen großen Gefahren, die uns bedrohen. Denn wenn die Türken in Deutschland einfallen würden, was für eine Verwüstung, was für eine Zerstreuung würde da unter diesen unseren Stämmen anheben? Aber Gott wird einige Reste — ‚reliquias' — bewahren und deswegen ist, wie ich glaube, das Licht des Evangeliums angezündet worden, damit nicht die Kirche von Grund aus vernichtet werde in dieser gegenwärtigen gewaltigen Zerstörung der Reiche. Wir sollen also Gott danken und ihn bitten, er möge sich einen Rest — ‚reliquias' — zusammenlesen, lenken und bewahren."[28]

Wie hier der Zusammenbruch der politischen Ordnung des christlichen Europa vorweggedacht und die ganze Hoffnung auf den noch verbleibenden Rest der wahren Kirche gesetzt ist, so schreibt Melanchthon am 16. April in derselben Stimmung an Hieronymus Baumgartner in Nürnberg:

[28] Daselbst Nr. 2684, S. 92—93.

„Sooft ich in öffentliche Kirchenversammlungen komme, ... erschaure ich am ganzen Leibe vor Angst vor den kommenden Ungewittern. Aber trotzdem halte ich mich in diesem Schrecken aufrecht durch den Trost, an den sich alle halten sollen, die keine Atheisten sind, daß die Kirche Gottes immer bleiben wird, auch wenn eine Erschütterung und ein Zusammenbruch der Reiche eintreten sollte. Wie immer auch der Umsturz sein wird, so wollen wir uns doch innerlich nicht brechen lassen, sondern von Gott Hilfe erhoffen, der ausdrücklich bei Jes. c. 46 verspricht, er werde auch die alternde Kirche in seinem Schoße bergen.“[29]

Am 17. April schreibt er an Georgius Normannus, den schwedischen Gesandten in Lübeck:

„Ich weiß, daß in diesem höchsten Greisenalter der Welt noch größere Zersplitterungen der Verhältnisse und der Reiche eintreten werden als zuvor, daß aber ein Rest der Kirche Gottes bleiben wird. Ich gebe mir daher Mühe, so viel ich vermag, daß meine Arbeit diesem Rest — ‚reliquiis' — von Nutzen sei und ihn fördere und zusammenführe. Ich erkenne, daß wir in dieser großen Verwirrung der Verhältnisse „im Zustand eines Wracks einhertreiben“, wie Demades von seinem Staat zu sagen pflegte. Aber Gott wird dieses Wrack erretten. Lebe wohl! Gegeben am Tage des 17. April, an dem vor 3831 Jahren Noe die Arche betrat, durch deren Beispiel Gott bezeugte, daß er auch inmitten der den ganzen Erdkreis überschwemmenden Sintflut, das bedeutet inmitten furchtbarer Umwälzungen der Reiche, auf wunderbare Weise seine Kirche bewahren wird.[30]

Die Datierung nach dem Tag der Rettung der Arche Noes, die ja ganz dieser apokalyptischen Stimmung entspricht, findet sich noch in zwei weiteren Schreiben desselben Tages, so in einem Brief an den württembergischen Reformator Schnepf[31] und in einem Zeugnis, das er dem Nicolaus Gallus ausstellt.[32]

Am 5. Mai schreibt Melanchthon an Wilhelm Knutelius, den Sekretär des Fürsten von Nassau:

„Ich sehe, daß es zu Kämpfen kommen wird. Aber bitten wir Gott, er möge die Sache seiner Kirche leiten und das Licht seines Evangeliums weder von den Sophisten noch von den Türken verdecken lassen... ich halte mich allein durch den Trost aufrecht, daß ich weiß, Gott sorge sich um seine Kirche, und werde sie auf wunderbare Weise bewahren, auch wenn die Zertrümmerung der Reiche sie gar hart erschüttern wird.“[33]

Man sieht in diesen Briefen hinein in die Abgründe der Angst und in die Tiefe des Glaubens dieses Mannes, der die ungeheure Verantwortung des Reformationswerkes auf sich genommen hatte und der, von allen Seiten zur Durchführung dieses Werkes berufen, sich stündlich die Frage nach der Berechtigung seines Werkes und seiner Verantwortung vor Gott vorgelegt haben mag.

Diese Stimmung hält aber noch länger an. Am 9. Mai schreibt er an Cruciger, den Wittenberger Freund, in demselben Sinne

[29] Daselbst Nr. 2686, S. 94.
[30] Daselbst Nr. 2687, S. 94.
[31] Daselbst Nr. 2688, S. 95—96.
[32] Daselbst Nr. 2689, S. 96—97.
[33] Daselbst N.r 2693, S. 100.

wie an Camerarius und immer noch in innerer Auseinandersetzung mit dem Brief des Eparchos begriffen:

„Wenn auch eine große Verwirrung der Reiche eingetreten ist und es zu beklagen ist, daß Deutschland zerspalten wird, so ist doch die Finsternis so groß, daß wir deutlich begreifen können, die allerberechtigsten und dringlichsten Ursachen seien es, die uns nötigen, die reine Lehre durchzusetzen.“[34]

Auch diese Äußerung zeigt, daß es Melanchthon aufgegeben hatte, an die Möglichkeit und den Erfolg eines gemeinsamen Vorgehens der christlichen Fürsten gegen die Türken zu glauben. Er sieht die Ereignisse seiner Zeit in apokalyptischer Beleuchtung als Ergebnisse einer Verblendung, wie sie dem endgültigen und sicheren Untergang voranzugehen pflegt. So kann er am 20. August an Johannes Mathesius, den Reformator in Joachimsthal, schreiben:

„Ich wünschte zwar, daß alle Besseren einen Krieg gegen die Türken unternehmen möchten, aber, wie die Ereignisse vor dem Untergang von Jerusalem beweisen, pflegt den Strafen des Schicksals eine derartige Raserei (wie bei uns jetzt) voranzugehen. Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, mildere die öffentlichen Strafen und bewahre den Rest seiner Kirche.“[35]

Der drohende Untergang und die Verwüstung Deutschlands durch die Türken ist ihm so sicher, daß er bereits die deutschen Gaue zerstört sieht und sich nach den Rettungsinseln umschaut, in denen sich die Kirche des Evangeliums gegen den Ansturm verbarrikadieren könnte. Er denkt dabei vor allem an die festen Städte, von denen er in einer naiven Verkennung der oft erprobten türkischen Belagerungskunst erwartet, daß sie unzerstörbar seien. So schreibt er z. B. am 24. August an N. Medler, Pfarrer und Superintendent von Naumburg:

„Es kommt jetzt vor allem darauf an, daß man für die deutschen Städte Vorsorge trifft, und ich denke oft, Gott habe in diesen Festungen Kirchen gesammelt, damit einige Pflanzstätten übrig bleiben, wenn die Türken Deutschland verwüsten, denn große Städte werden sie nicht zerstören können.“[36]

Diese Einstellung hat sich in einer doppelten Form in kirchengeschichtlich bedeutsamer Weise ausgewirkt.

Erstens hat sie Melanchthon bewogen, einen neuen Versuch einer Annäherung an Calvin zu unternehmen. Dieser von Bonn aus unternommene Schritt ist nicht nur durch die kirchenpolitische Tatsache veranlaßt worden, daß Calvin über Straßburg einen starken Einfluß auf die religiöse Entwicklung im Rheinlande ausübte, vielmehr ist dabei der erschütternde Eindruck von der endzeitlichen Notlage der europäischen Christenheit mitbestimmend gewesen.

[34] Daselbst, Nr. 2700, S. 106.
[35] Daselbst Nr. 2741, S. 160.
[36] Daselbst Nr. 2745, S. 164.

Hatte sich auch Melanchthon in Bonn erneut klargemacht, daß es eine Einigung mit den Katholiken — wie sie Antonios wünschte — nicht geben könne, so wollte er doch versuchen, mit den übrigen reformatorischen Kirchen die oft gescheiterte Verständigung aufs neue zu versuchen. So ist der Brief an Calvin von der gleichen Stimmung und von den gleichen Grundgedanken beherrscht, die im Anschluß an den Brief des Antonios so stark seine Briefe in den Monaten April bis August erfüllen. Er schreibt an Calvin unter anderem:

„Denn ich sorgte mich auch darum, die Einstimmigkeit der Unsrigen in den wichtigeren Anliegen zu bewahren ... Wie es nämlich zur Feldherrenkunst gehört, bisweilen alle Anhängsel und allen Troß zurückzulassen, um nicht in der Verfolgung der Gegner behindert zu werden, so müssen auch wir sehen, welches die Hauptkampfpunkte sind. Denn die Papisten gehen mit größerer Hoffnung als je zum Kampf für ihren Götzenwahn vor. Sie sind der Ansicht, unsere Lehren würden infolge der Torheit unserer Fürsten zusammenbrechen, die sie in Bürgerkriege verstrickt sehen ... Obwohl mich dieses große Übel sehr bewegt, das ich oft vorausgesagt habe ..., wenn ich die Vielgeschäftigkeit der Fürsten und andere Schäden betrachtete, so weiß ich doch, daß Gott seine Kirche inmitten des verhängnisvollen Umsturzes der Reiche auf wunderbare Weise bewahren wird. Denn wir lassen uns nicht innerlich brechen, sondern wir werden, solange wir können, wie der bekehrte Schächer am Kreuz die Lehre vom Sohne Gottes und von der geheimen Weisheit, die der Kirche eigen ist, von der Größe der menschlichen Schwäche, von der Buße und vom Vertrauen auf die um des Sohnes Gottes willen versprochene Barmherzigkeit ertönen lassen ... Der Feinde sind genug, die wider den Herren kämpfen, die uns zu vernichten suchen. Um so stärker sei unsere Einmütigkeit. Denn geeinte Kraft ist mächtiger. Vielleicht wird unser Deutschland in Bälde von den Türken verwüstet werden; wenn dies eintrifft, so wird es um so mehr Eure Aufgabe sein, anderswo an sicheren Orten das Studium der Wissenschaften zu pflegen, um desto heftiger dafür zu kämpfen, daß im übrigen Europa das Licht des Evangeliums angezündet und bewahrt werde.“[37]

Hier wie in dem Brief an Medler rechnet also Melanchthon mit der Vernichtung Deutschlands durch die Türken, und wie er dort in den befestigten Städten noch die Pflanzstätten für eine Erhaltung und Vermehrung des Evangeliums auch in dem zerstörten Deutschland sieht, so trifft er hier durch seine Annäherung an Calvin Vorbeugungsmaßnahmen gegen die kommende Vernichtung, um doch noch, wenn nicht mehr in Deutschland selbst, so wenigstens in anderen, dem türkischen Zugriff entrückteren Gebieten, die Stätten für eine weitere Verkündigung der evangelischen Wahrheit auszubauen.

Die zweite Wirkung des Schreibens von Antonios ist die Vertiefung seines Verständnisses für die Lage der deutschen evangelischen Diasporagemeinden in Siebenbürgen und Ungarn. Die deutschen Städte Siebenbürgens werden für ihn jetzt zum Urbild

[37] Daselbst Nr. 2702, S. 107.

eines evangelischen Gemeindelebens auch in einem von den Türken bereits zerstörten Reich. Auf sie blickt er jetzt in dem Bewußtsein, daß die Lage dieser Gemeinden, deren Land bereits der Botmäßigkeit Solimans untersteht, in Bälde auch die Lage der evangelischen Gemeinden Deutschlands sein könnte. An ihnen macht er sich alle Aussichten und Möglichkeiten und Lebensbedingungen klar, die den ‚reliquiae' der Kirche des Evangeliums unter türkischer Herrschaft noch offen stehen.

Am 3. September hat ihm Matthias Ramassy, Pastor der Kirche in Zips, eine Schrift über die siebenbürgische Reformation — reformatio Ecclesiae Coroniensis (Kronstadt) — zugesandt mit der Bitte, eine Einleitung dazu zu schreiben. Melanchthon erfüllt diese Bitte um so lieber, als er jetzt gerade gelernt hat, die Besonderheit und geradezu Vorbildlichkeit einer evangelischen Lebensform zu erkennen, wie sie von der Kronstadter Gemeinde unter türkischer Herrschaft verwirklicht wird. Daß es tatsächlich solche Gedanken sind, die ihn hierbei mit bestimmt haben, zeigt aufs deutlichste sein Antwortschreiben an Ramassy, in dem es unter anderem heißt:

„Ich bitte den ewigen Vater unseres Herrn Jesu Christi, daß er den Rest seiner Kirche bewahre und nicht zulasse, daß in Pannonien und in Deutschland der Name Christi ausgetilgt werde. Ich hoffe auch, er habe die Flamme des Evangeliums angezündet, daß die Frommen in solchen Nöten ewigen Trost hätten und daß ihre Lehre dazu diene, die wahre Religion in dieser Verwüstung zu bewahren ..."[38]

---

[38] Daselbst Nr. 2751, S. 171. Auch die Einleitung des Briefes ist bezeichnend. Melanchthon schreibt dort: Praecipua consolatio est in magnis calamitatibus tanquam portum prospicere, videlicet intelligere, Deo nos curae esse, et recte eum in vocare. Hac consolatione nos iam in his Turcicis vastationibus et aliis aerumnis utamur. Ardet orbis terrarum communi incendio, in quo Deus non tamen sinit penitus deleri ecclesias, et mitigabit mala publica, si eum rursus invocare discemus et idola abiiciemus. Über das Verhältnis Melanchthons zur Siebenbürgischen Reformation vgl. *Friedr. Teutsch*, Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, Bd. I, 1150—1699, Hermannstadt 1921, S. 262—266. Vgl. auch *J. Dück*, Geschichte des Kronstädter Gymnasiums, Kronstadt 1845, der im Anhang die Briefe der Reformatoren an die Führer der Reformation in Siebenbürgen veröffentlicht und dort auch einen Abdruck der Honterschen Reformatio Ecclesiae Coronensis, allerdings ohne die Einleitung des Melanchthon, gibt. In diesen Briefen kommt nicht nur Melanchthon, sondern auch Bugenhagen (S. 31) auf das Türkenproblem und den bevorstehenden „Weltbrand" zu sprechen, so etwa Melanchthon in einem Brief an Honterus von 1544 (*Dück*, S. 29): Interim excerpit Deus e mundo Ecclesiam suam grata ipsi facientem, recte docentem, invocantem ipsum, obiedientem ipsi et virtute ornantem professionem. Confirmemus igitur nos hac promissione auxilii Divini. Et quanquam Turcica arma non vobis tantum, sed etiam Germaniae nostrae magnas vastationes minantur, tamen non dubito, Deum servaturum esse reliquias ecclesiae suae et piorum studiorum. In einem anderen Brief aus demselben Jahr schreibt Melanchthon an Honterus (*Dück*, S. 32): Sunt fatales omnium regnorum et politarum periodi, in quarum tumultibus tamen Deus aeternus Pater Domini nostri Jesu Christi colliget sibi aeternam Ecclesiam. Ideo non deponamus studia literarum et Evangelii, etiamsi mutari imperia videmus. Am 20. Okt. 1546 schreibt Melanchthon an den Hermannstädter Senat: Non frustra praedixit Deus

Hier ist also in endzeitlicher Vorwegnahme die Situation Pannoniens auf die allgemeinen deutschen Verhältnisse übertragen, die Überschwemmung Europas durch den Türken als unvermeidlich vorausgesetzt; die Verbreitung des Evangeliums erscheint als die einzige Rettungsmöglichkeit, sich durch diesen Umsturz hindurch zu bewahren.

Derselbe Standpunkt ist auch in der Vorrede zu der ‚reformatio ecclesiae Coroniensis' entwickelt. Die Einleitung ist ganz auf den Gedanken der aufeinanderfolgenden Vernichtung der Weltreiche im Verlauf der Heilsgeschichte aufgebaut.

„Zuerst herrschten die Babylonier, dann die Assyrer, dann die Perser, ihnen folgten die Griechen, dann die Römer, bald darauf die Parther, dann die Sarazenen oder die arabischen Freibeuter, dann die Türken, die aus den Bergen des Caucasus hervorbrachen. In diesem Getümmel der Völker und in diesem Zusammenbruch der Reiche hat die Geschichte selbst erwiesen, daß die Kirche immer hart erschüttert worden ist." Diese Heimsuchungen — so fährt Melanchthon fort — sind als Strafen Gottes für die Sünden der Reiche, aber auch für die Sünden der Kirche anzusehen. „Wir wissen aber, daß sich Gott immer einen Rest bewahrt hat, der gewissermaßen aus der profanen Menge ausgelesen wurde und durch diesen Rest die Kirche und Lehre erneuert habe, wie er in der Sintflut die Familie Noes bewahrte, auf daß sie eine Pflanzstätte der Erneuerung der Kirche sei... Was nützt es, Pannonien, das soviele Jahrhunderte lang für uns die Waffen führte, eine Verteidigung zu versprechen, die wir ihm unsererseits schulden? Was nützt es auf den verhängnisvollen Untergang aller Reiche hinzuweisen...? Fromm und weise handeln einige Kirchen in Pannonien, die versuchen, die Lehre zu reinigen, damit das Volk in diesen Nöten einen festen Trost habe und damit nicht unter ihnen der Name Christi ausgetilgt werde. Und es ist nicht daran zu zweifeln, daß Gott in diesen Landen sich einige Reste, einige Gemeinden, einige Studienanstalten, einige Schulen bewahren werde, wo nach Abschaffung der Götzenbilder die Stimme des Evangeliums ertönt und Gott auf rechte Weise angerufen wird im Vertrauen auf seinen Sohn, den Mittler."[39]

Diese Vorrede ist also ganz durch Gedanken bestimmt, die zum Teil in wörtlich derselben Formulierung von Melanchthon im Frühjahr und Sommer des Jahres 1543 immer wieder den verschiedensten Freunden gegenüber ausgesprochen wurden und die — zwar in seiner früheren theologischen Haltung vorgeformt — in dieser auffälligen Weise verschärft und zugespitzt wurden durch den Brief des Antonios, der ihm zugleich den furchtbaren Aspekt des uneinigen christlichen Europa und das gewaltige Ausmaß der türkischen Gefahr vor Augen stellte. Eparchos weckte aber auch in Melanchthon Wider-

in hac ultima mundi senecta futuras politias magis turbu lentas, quam antea, sed et causas et cogitationes simul cogitari voluit. Causae sunt cum alia multa hominum vitia, tum praecipue idolorum cultus, qui diu late dominatus est, consolatio vero proposita est, quae adfirmat et doctrinae lucem rursus emersuram et esse mansuras Ecclesiae Dei reliquias, etiamsi ruinae magnae erunt Imperiorum. Hac consolatione erecti a Deo petamus auxilium, qui haud dubie calamitates mitigaturus est studiosis doctrinae coelestis et vere eum invocantibus.

[39] Deselbst Nr. 2752, S. 172—174.

standskräfte gegen eine Entwertung des religiösen Anliegens der Reformation durch politische Gesichtspunkte, indem er in ihm nicht nur die tiefste Resignation über die äußere Zukunft des christlichen Europa wach rief, sondern auch in ihm die Glaubenskräfte verstärkte, die ihn instandsetzten, in dem Festhalten an dem evangelischen Glauben den einzigen festen Hort in dem drohenden allgemeinen Chaos zu erblicken.[40]

Damit schließen die Zeugnisse über diesen ersten Zusammenstoß Melanchthons mit einem orthodoxen Griechen. Seine Bedeutung liegt in der Tatsache, daß er dazu beigetragen hat, eine klare Scheidung zwischen dem politischen und dem religiösen Aspekt der Reformation herbeizuführen, die ökumenische Verpflichtung der Reformation zu stärken, gleichzeitig aber auch ausdrücklich auf evangelischer Seite den Vorrang des Religiösen vor dem Politischen und die primär religiöse Begründung der Reformation gegenüber den politischen Gesichtspunkten des „neutralen" Griechen zu unterstreichen.

[40] Es wäre eine lohnende Aufgabe, einmal zusammenhängend die religiösen und theologischen Motive der Beurteilung der Türken-Gefahr durch die Reformatoren zu bearbeiten und ihre Rückwirkungen auf die Haltung der Reformatoren selbst darzustellen. Sehr aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die Arbeit von *C. J. Cosack:* Zur Literatur der Türkengebete im 16. und 17. Jahrhundert in seinem Werk: Zur Geschichte der evangelischen ascetischen Literatur in Deutschland, herausgegeben von *B. Weiß*, Basel-Ludwigsburg 1871, S. 163—243. In diesem Zusammenhang wären nicht nur die Türken-Schriften Luthers, sondern auch die hierher gehörige Literatur der übrigen Reformatoren, so vor allem die beiden Büchlein von Johannes Brenz zu untersuchen: Türckenbüchlein. — Wie sich Prediger und Laien halten sollen, so der Türck das Deudsche Land überfallen würde, Wittemberg 1537, und das andere: Türckenbüchlein. — Wie sich die Oberkeit und Leyen halten sollen, so der Türck das Deutsche Land überfallen würde. 1542.

Studien zum Klosterwesen Rußlands.

II. Zum Problem des Klosterbesitzes im 15. und 16. Jahrhundert.[1]

Von

Igor SMOLITSCH, Berlin.

1.

Die Bedeutung der Kloster- und Kirchengüter im damaligen Rußland können wir daraus ersehen, daß diese Frage in den Beziehungen von Kirche und Staat im Laufe von drei Jahrhunderten stets eine große Rolle spielte, indem sie die Interessen des Staates, der kirchlichen Hierarchie, der Klöster und des Mönchtums entweder miteinander verband oder sie durchkreuzte.[2]

Alle an diesem Streit beteiligten Parteien handelten mehr aus praktischen als aus grundsätzlichen Erwägungen. Das gilt besonders für die Kirche, die nicht von dem kanonischen Recht ausging, eine Opposition zum Teil im Mönchtum selbst gefunden hat und einen einheitlichen Standpunkt in bezug auf die Kirchengüterfrage weder vertrat noch besaß. Der Staat ging dagegen von staatspolitischen oder wirtschaftlichen Gründen aus und unterstützte, um Erfolge zu erzielen, denjenigen Teil der Kirchenpartei, dessen Standpunkt bei den gegebenen Verhältnissen für den Staat günstiger war.

Am Anfang des 16. Jahrhunderts sah der Moskauer Staat wie ein bewaffnetes Lager aus, denn er stand immer vor der Notwendigkeit eines militärischen Grenzschutzes im Osten, Süden und Westen und war voll Sorgen für den Unterhalt seines Heeres, das er hauptsächlich aus Dienstleuten (= služilye ljudi) rekrutierte, die durch Verteilung von Grundstücken besoldet und unterhalten wurde. Das Land war also das Hauptkapital des Moskauer Reiches.[3] Der Mangel

[1] Vgl. Kyrios, II (1937), S. 96—112.

[2] Das Schrifttum zu dieser Frage oder zum Streit zwischen Kirche und Staat, der offiziell Ende des 15. bis Mitte des 18. Jahrhunderts, in Wirklichkeit aber auch im 19. Jahrhundert dauerte, ist ziemlich umfangreich. Ich nenne hier die grundlegenden Arbeiten: *V. Miljutin*, O nedvižimych imuščestvach duchovenstva, in Čtenija Mosk. Oščestva istorii i drevnostej, 1859, IV, 1860, III, 1861, I, II; *M. Gorčakov*, O zemel'nych vladěnijach rossijskich mitropolitov, patriarchov i sv. Sinoda (1871); *derselbe*, Monastyrskij prikaz (1868); *A. Pavlov*, Istoričeskij očerk sekuljarizacii cerkovnych zemel' v Rossii (1872) (= Zapiski imp. Novorossijskago Universiteta, VII, 1871); *P. Verchovskij*, Naselennyja nedvižimyja imenija sv, sinoda, archiepiskopskich domov i monastyrej pri preemnikach Petra Pervago (1909); *A. Zav'jalov*, Vopros o cerkovnych imenijach pri Ekaterine Vtoroj (1909); *M. Popov*, Arsenij Maceevič i ego delo (1912). — Die Monographien über die einzelnen Klöster, die reiches Material zur Geschichte dieser Frage bieten, nenne ich nicht. Einen kurzen und klaren Überblick gibt das Buch von *Ju. Got'e*, Očerk istorii zemlevladenija v Rossii, Moskau (1915).

[3] Dazu: *S. Roždestvenskij*, Služiloe zemlevladěnie v Moskovskom gosudarstvě XVI věka (1897), S. 87—89, 150, 152 f.; *N. Rožkov*, Sel'skoe chozjajstvo Moskovskoj

an für den Ackerbau geeignetem Boden, über den die Regierung für die Vergabungen verfügte, erklärt sich daraus, daß der größte Teil des Bodens schon im Besitz der Klöster war und aus den Händen der Regierung immer mehr schwand.

Das Wachsen der Kirchengüter im Moskauer Rußland entwickelte sich immer weiter. Klöster, die im 13. bis 15. Jahrhundert entstanden waren, wuchsen allmählich zu wirtschaftlichen Kolonien des russischen Zentrums und Nordens empor. Sie trieben Landwirtschaft und Gewerbe, hatten auf ihren Gütern Bauern, die entweder für das Kloster arbeiteten oder Landsteuern zahlten. Verschiedene Privilegien, die die Klöster für ihre Güter von den Fürsten und Großfürsten bekommen hatten, erleichterten ihre Bereicherung. Die Klöster kauften auch selbst schon bebautes Land an und bekamen durch Schenkungen und Testamente von Fürsten, Bojaren und Kaufleuten und anderen nicht weniger große Vermögen; sie vergrößerten ihr Land- und Geldvermögen auch durch Schenkungen der ins Kloster Neueingetretenen. Adam Kliment, der Moskau im Jahre 1553 besuchte, schrieb über die Klöster: „Plurima ibi exstruuntur Basilianorum coenopia (coenobia); his magni sunt agrorum reditus, nam tertiam fundorum partes totius imperii tenent monachi.“[4] Die Konzentration eines so großen Teils des für die Landwirtschaft geeigneten Bodens in den Händen der Kirche mußte die Regierung auf den Gedanken bringen, den für ihre Zwecke verlorengegangenen Bodenbestand zurückzugewinnen. Dieser Rückgang des Grundbesitzes der Kirche dauerte im ganzen etwa bis 1764, als die Kaiserin Katharina II. einen entscheidenden Schritt durch ihre Säkularisationsreform tat und dadurch die Pfeile all ihrer Gegner, der Zeitgenossen, wie der Nachkommen, nicht nur von seiten der Kirche, auf sich nehmen mußte. In Wirklichkeit aber war ihre Reform nur das letzte Glied einer Kette von staatlichen Maßnahmen gegen die starke Anhäufung des Grundbesitzes in den Händen der Klöster.

Man kann feststellen, daß die Säkularisationspraxis von russischen Fürsten und Großfürsten schon vom 12. Jahrhundert an ausgeübt wurde, bald nach eigenem Gutdünken, bald aus staatspolitischen Gründen.[5] Sehr bekannt sind die Maßnahmen des Großfürsten

Rusi v XVI věkě (1899), S. 401—427. 318 ff.; *S. Veselovskij*, K voprosu o proischoždenii votčinnago režima (1926), S. 59—65, 84 f., 89 f.; *N. Pavlov-Sil'vanskij*, Gosudarevy služilye ljudi (1909); *K. Stählin*, Geschichte Rußlands, I (1923), S. 296—305; *Kljutschewskij*, Geschichte Rußlands, II (1925), 12., 13. u. 15. Kapitel.

[4] Rerum Moscoviticarum scriptores varii. Frankfurt 1600, p. 152. Siehe dazu die oben erwähnten Arbeiten von *V. Miljutin* und *Ju. Got'e.*

[5] Im Jahre 1175 zogen die Fürsten Jaropolk und Mstislav Rostislaviči die Dörfer und Sloboden des Bistums von Smolensk ein, Polnoe Sobranie Russkich Letopisej (PSRL), II, S. 159 f.; ähnliches geschah im Jahre 1224, als Lazař, Bischof von Smolensk, aus Protest seinen Stuhl verließ, *Filaret,* Žitija russ. svjatych,

Ivan III., der 1478 nach der Eroberung Novgorods,[6] dort eine große Säkularisationsaktion durchführte und dieselbe im Jahre 1500 wiederholte.[7] Im Laufe des 16. Jahrhunderts wurde die Frage der Klostergüter mehrmals von der Staatsgewalt erwogen. Denn sie sah, daß in der kirchlichen Hierarchie und auch im Mönchtum selbst zwei Standpunkte in bezug auf diese Frage vertreten waren: derjenige der Iosifljanen und derjenigen der „Uneigennützigen" (nestjažateli). Der Sobor von 1503 war ein Versuch des Staates, sich auf die eine Partei im Mönchtum zu stützen und diese Frage friedlich zu lösen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Starzen Paisij Jaroslavov und Nil Sorskij im Auftrage des Großfürsten aufgetreten sind und die Frage der Klostergüter sehr entschieden gestellt haben. Der Mißerfolg beider Vertreter der „Uneigennützigen" gab den Iosifljanen noch keinen absoluten Sieg.[8] Die Beschlüsse des Stoglav vom 11. Mai 1551[9] bedeuten, unserer Meinung nach, auch keinen prinzipiellen Sieg der iosifljanischen Bischöfe, die auf dem Stoglav eine entschiedene Mehrheit hatten,[10] da nur die vor diesen Beschlüssen im Klo-

August, S. 82, Anm. 131. Im 14. Jahrhundert hatte der Metropolit Kiprian (Akty Istoričeskie, I, Nr. 7 u. 9) und im 15. Jahrhundert der Metropolit Fotij (Makarij, V, S. 94) auch einen Streit über die Güter. Die Novgoroder Regierung hatte auch mehrmals ihre Hand auf die Klostergüter gelegt: AI, I, Nr. 7, 9, 77, 82, 277; ferner Russk. Istorič. Biblioteka (RIB), IV, Nr. 26, 27, 47, 98, 101, — alle von Ende des 14. Jahrhunderts bis 1467.

[6] PSRL, VIII, S. 195. — Die Geschichte der Kloster- und Kirchengüter im Novgoroder Gebiet ist besonders wichtig, da die Klosterkolonisation des 14. und 15. Jahrhunderts sich hauptsächlich in den Novgorod untergeordneten Gebieten (Pjatiny) entwickelte. Dazu siehe zwei grundlegende Arbeiten: *B. Grekov*, Novgorodskij dom svjatoj Sofii (1914), S. 246 ff., Ergänzungen in: Letopiś Zanjatij Archeografič. Kommissii, XXXIII—XXXIV (1926—27); und *A. Gnevušev*, Očerki ekonomičeskoj i social'noj žizni sel'skago naselenija Novgorodskoj oblasti poslě prisoedinenija Novgoroda k Moskvě. I. Sel'skoe naselenie Novgorodskoj oblasti po piscovym knigam 1495—1500 godov. 1. Teil (1915), S. 3—8, 276—307, 347—354, 355—359; verkürzt in: Bogoslovskij Věstnik, 1911, II, S. 368—380, 560—566. — Über einige ähnliche Erscheinungen in Pskov vgl. *N. Suvorov*, Pskovskoe cerkovnoe zemlevladěnie v XIV—XVII věkach, in: Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvěščenija, 1905 bis 1907. Ferner die Monographien von *Archimandrit Sergij, N. Serebrjanskij, N. Nikol'skij, A. Savič* u. a.

[7] PSRL, IV, S. 271.

[8] Über den Sobor von 1503 siehe: *A. Pavlov*, a. a. O.; *V. Žmakin*, Metropolit Daniil i ego sočinenija (1881); Pribavlenija k tvorenijam sv. Otcev, X, S. 504—508.

[9] Der Beschluß vom 11. Mai 1551 besagt, daß die Güter, die die Bischöfe von Bojarenkindern oder Bauern zur Begleichung von Schulden erhalten hatten, zurückzugeben sind. Ferner sollen auch die Güter zurückerstattet werden, die ohne Erlaubnis des Zaren den Klöstern oder Bischöfen übergeben worden sind: „Wer ohne Erlaubnis des Zaren seine Güter irgendeinem Kloster zur Rettung seiner Seele übergibt, (dast po dušě), dessen Güter sollen ohne Entschädigung (bezdenežno) zugunsten des Staates eingezogen werden (imati na gosudarja)." AAE, I, Nr. 227, S. 219. Über den Stoglav siehe: *I. Ždanov*, Sočinenija, I (1904); *D. Stefanovič*, O Stoglavě. Ego proischoždenie, redakcii i sostav (1909).

[10] Auf dem Sobor von 1551 haben folgende Bischöfe die Anschauungen des Josif Volockij vertreten: der Metropolit Makarij, der Erzbischof Feodosij von Novgorod, die Bischöfe: Akakij von Tveŕ, Gurij von Smolensk, Savva (černyj) Sarskij i Podonskij, Trifon von Suzdal'. Nur Kassian von Rjazań sprach für die

ster- und Kirchenbesitz befindlichen Güter als das unverletzliche Eigentum der Kirche anerkannt wurden: alle anderen Güter, die die Bischöfe, Kirchen und Klöster später auf verschiedene Art bekommen hätten, mußten nur auf Grund der Zustimmung des Caren erhalten werden.[11] Die Staatsgewalt hatte doch in der Praxis, schon vor den Beschlüssen vom 11. Mai 1551, wie auch nach ihnen, doch die Möglichkeit, das Schwinden der Güter aus den Händen der Kirche zu beschränken.[12] Nur der Sobor von 1580 hat die Frage zugunsten des Staates entschieden.[13]

2.

Die Kirche und die Staatsgewalt versuchten die allgemeine Frage nach den Rechten der Kirche auf Güter im Prinzip zu entscheiden. Die Stellungnahme des Staates zu dieser Frage war theoretisch richtig und praktisch notwendig, da er die Anerkennung seiner Rechte auf Säkularisationsmaßnahmen immer auf die einzelnen strittigen Fragen ausdehnen konnte. Anders war die Lage der Kirche. Ihre Rechte mußte sie auf die Kanones und die Beschlüsse der ökumenischen und lokalen Synoden stützen und auf diese Weise verteidigen. Das erschwerte ihre Stellung sowohl dem Staate gegenüber, als auch zu demjenigen Teil der Hierarchie und des Mönchtums, der bestrebt war, die Forderungen der Asketik im Leben der Kirche, besonders des Mönchtums tatsächlich durchzusetzen.[14]

Ansichten der „Uneigennützigen". *N. Tichonravovs* Letopiś russkoj literatury i drevnosti, V, 3. Teil, S. 143 ff. Kurbskij, Skazanie (2. Aufl.), S. 135: *Pavlov*, a. a. O., S. 129; *Žmakin*, a. a. O., S. 452—456. Über die Anschauungen des Iosif Volockij und Nil Sorskij vgl. Kyrios, II (1937), S. 102 ff.; *I. Smolitsch*, Leben und Lehre der Starzen (1936), S. 71—89, und das im Druck befindliche: „Altrussisches Mönchtum. Gestalter und Gestalten", 4. Kapitel.

[11] Akty Archeografičeskoj Ekspedicii (AAE), I, Nr. 227, S. 218, 219.

[12] Zuerst muß man die Gramota an das Glušickij-Pokrovskij-Kloster von 1535 nennen. *S. Avaliani*, Besěda prepodobnych Sergija i Germana valaamskich čudotvorcev, kak istoričeskij istočnik, in: Bogoslovskij Věstnik, 1909, I, S. 381; 1536 im Novgorod, PSRL, VI, S. 299; dann ein Versuch des Jahres 1550, der von dem Metropoliten Makarij abgelehnt wurde, Vremennik Oščestva Istorii i Drev. XX, 3. Teil, S. 41 f.; *N. Tichonravov*, a. a. O., S. 126; im Jahre 1562, in: AI, I, Nr. 154, VI; im Jahre 1572, in: AI, I, Nr. 154, XIX, S. 270; besonders wichtig ist dieser Beschluß des Sobors vom 9. Oktober 1572: „den großen Klöster, die viel Güter (votčiny) haben, keine Güter übergeben", ... sondern den Dienstleuten übergeben, „damit im Dienste keine Einbuße sei und das Land aus dem Dienst nicht heraustrete". Zur nicht ganz richtigen Interpretation dieses Sobor-Beschlusses von *V. Miljutin* (a. a. O., S. 443), *A. Pavlov* (a. a. O., S. 142), *M. Gorčakov* (O zemel'nych vladěnijach, S. 62) vgl. die Meinung *I. Beljaevs*, O pozemel'nom vladěnii v Moskovskom gosudarstvě, in: Vremennik, XI, S. 15.

[13] Sobranie Gosudarstvennych Gramot i Dogovorov, I, Nr. 200 (die Redaktion in AAE, I, Nr. 308, S. 372 f., ist unrichtig).

[14] 38. Apostel-Regel, 12. Regel des VII. Oekum. Konzils (Pravila svjatych apostolov, sv. soborov i sv. Otcev s tolkovanijami. Moskau 1876, S. 87, 668) und besonders die 6. Regel der 2. Konstantinopeler Lokalsynode von 861 (Dějanija devjati poměstnych soborov, Kazań 1877, S. 238). Der hl. Theodor von Studion forderte von seiner Bruderschaft die strengste Armut und lehnte jedes Privat-

Die „Zavolžskie Starcy" oder „Uneigennützigen", die diese Ansichten vertraten, hatten aber einige Vorläufer unter russischen Bischöfen und im Mönchtum. Der Metropolit Kiprian (1381—1382, 1390—1406) hinterließ uns ein Sendschreiben (1395/1405) an einen Hegumenos Afanasij, wo gerade die Frage nach dem Recht der Mönche auf Eigentum berührt und dieses Recht als ein den Ansichten der Kirchenväter widersprechendes abgelehnt wird. Er anerkennt jedoch das Vorhandensein der Güter für das Koinobion-Kloster, falls sie durch einen Laien verwaltet werden, der alles Nötige dem Kloster bringt.[15] Ähnlich waren auch die Ansichten des hl. Sergij Radonežskij und des hl. Kirill Bělozerskij, die den Besitz von Gütern dem Koinobion-Kloster im allgemeinen gewähren, nicht aber den einzelnen Mönchen.[16] Obgleich beide Heilige das strengste Koinobion in ihren Klöstern einzuführen und aufrechtzuerhalten versuchten, konnten sie doch die Schenkungen von Gütern, besonders wenn diese von Fürsten kamen, nicht ablehnen. Die Bereicherung der Klöster an Grund und Boden blieb nicht ohne Schaden für die Erhaltung des strengen Koinobitentums, was im Leben dieser Klöster schon Ende des 15. Jahrhunderts deutlich wird. Die Verletzung der Koinobion-Ordnung im Sergiev-Kloster veranlaßte den Starez Paisij Jaroslavov, sein Abtamt im Jahre 1484 niederzulegen.[17] Im Kirillo-Bělozerskij-Kloster zerfiel die Bruderschaft in zwei Parteien, deren Streit fast die ganze zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts dauerte und zur Bildung einer Gruppe von Mönchen — der „Uneigennützigen" — führte, die entschieden gegen die Klostergüter auftraten.[18]

Wenn wir aber die Gruppe der Gegner der Klostergüter etwas näher betrachten, so sehen wir, daß auch sie, bei äußerlicher Einheit, innerlich in zwei Untergruppen zerfällt, die von verschiedenen Anregungen ausgehen. Die eine — sie wird vom hl. Nil Sorskij, vom Starez Paisij Jaroslavov, vom Metropoliten Varlaam und Ioasaf, dem Bischof Kassian von Rjazań, Gurij Tušin und später vom Starez Artemij, von Feodorit Kol'skij u. a. vertreten, — steht fest auf rein asketischer Grundlage; die andere — die sogenannte „Bojarskaja-Gruppe der Uneigennützigen": der „Fürst-Mönch" Vassian Patrikeev, der Starez German Podol'nyj, der Fürst Andrej Kurb-

eigentum der Mönche ab: *A. Dobroklonskij,* Prepodobnyj Feodor, ispovědnik i igumen studitskij, I. Odessa 1915, S. 498.

[15] AI, I, Nr. 253, S. 479 f.

[16] *A. Pavlov,* a. a. O., S. 11, 66; Makarij, VIII (1874), S. 154 f. *N. Nikol'skij,* Kirillo-Bělozerskij monastyŕ, I, 2 (1910), S. 11 f.

[17] PSRL, VI, S. 236.

[18] *N. Nikol'skij,* Obščinnaja i kelejnaja žizń v Kirillo-Bělozerskom monastyrě v XV i XVI věkach i v načalě XVII-go, in: Christianskoe Čtenie 1907, August-Heft, S. 155—173. Velikija Minei Četij, September, S. 550 f.; dazu AAE, I, Nr. 377, S. 475. — Es ist möglich, daß diese Streitigkeiten im Kloster Nil Sorskij beeinflußten, einen eigenen Skit zu gründen.

skij — geht mehr von staatspolitischen als asketischen Motiven aus.[19]

Für uns sind die rein kirchlich-asketischen Ansichten des hl. Nil wichtiger.[20] Im Gegensatz zu den Iosifljanen, die die Frage der Klostergüter praktisch und konkret sehen, stellt Nil diese Frage ganz prinzipiell. Seine Aussage auf dem Sobor 1503, „daß die Klöster keine Güter haben, die Mönche in den Einsiedeleien wohnen und von ihrer Handarbeit sich ernähren sollten",[21] wie auch seine Schriften zeigen uns, daß er nicht nur ein Gegner der Klostergüter, sondern auch des privaten Eigentums der einzelnen Mönche war.[22] Hier stimmt Nil vollkommen mit der 6. Regel des 2. Lokal-Konzils in Konstantinopel überein. Wenn dagegen einige Anhänger der Klostergüter, wie z. B. der hl. Iosif Volockij oder der Metropolit Daniil, der das Entarten des Mönchtums der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts scharf beurteilt, auch für das strenge Koinobion kämpften, so behandelten sie diese Frage doch zu allgemein. Ich meine hier die „Duchovnaja Gramota" und das „Poslanie někoemu o christě bratu". Beide Schriften Iosifs betonen weder die Bedeutung der Handarbeit für das Mönchsleben noch das Verbot des privaten Eigentums. Gerade das „Poslanie" erwähnt, daß die Mönche Geld (srebnicy) mit Erlaubnis des Abtes in ihren Zellen haben dürfen.[23]

Wie sehr das Problem des Privateigentums der einzelnen Mönche damals ungeklärt blieb, zeigt auch eine Ustavnaja Gramota (d. h. Klosterregel-Vorschrift) (um 1500), die über die Erhaltung des Koinobions in den Klöstern spricht und ähnlich wie Iosif die Meinung vertritt, daß dem Mönch „ohne Erlaubnis und Segen des Abtes und ohne Wissen der Brüder keine Dörfer für sich persönlich (sebe na sobinu) zu kaufen" möglich sei, was nur bedeuten kann, daß solche Käufe damals in der Praxis vorkamen. Die Schrift des Zinovij Otenskij „Istiny pokazanie" bringt uns auch die Beweise dafür.[24]

---

[19] *N. Nikol'skij*, ebenda, S. 178—188. Dieser Aufsatz von N. ist sehr interessant, weil er zeigt, wie viele Vertreter der „Uneigennützigen" aus Adels- und Bojarenkreisen stammen. Zu diesem Kreise gehörte auch der Verfasser der „Beséda Sergija i Germana". Vgl. dazu die alte Meinung von *O. Bodjanskij* (Čtenija, 1859, Nr. 3) und *S. Avaliani* (a. a. O., S. 383), die den Fürst-Mönch Vassian für den Verfasser dieser Schrift halten.

[20] Über Nil Sorskij s. *I. Smolitsch*, Studien zum Klosterwesen Rußlands. I. Der Werdegang des russischen Starzentums, in: Kyrios, II (1937), S. 102—104; dort gebe ich die wichtigste Literatur für seine asketisch-mystischen Anschauungen, s. *mein* Buch, a. a. O., S. 71—89.

[21] Pribavlenie k tvorenijam sv. Otcev, X, S. 505.

[22] Prepodobnago otca našego Nila Sorskago Predanie učenikom svoim o žitel'stvě skitskom (1849), S. 81 f., 14, 18.

[23] Die „Duchovnaja Gramota" des hl. Iosif Volockij, in: Velikija Minei Četij, September (9.), S. 499—615, besonders die Kapitel: 2, 3, 11, 12, 13 und 14; ferner das „Poslanie někoemu o Christe bratu", in: Dopolnenie k Aktam Istoričeskim (DAI), I, Nr. 211.

[24] AAE, I, Nr. 381, S. 483; ferner vgl. Carskie voprosy i sobornye otvěty (der Stoglav), (1890), 49. Kap. Über solche Erscheinungen auch bei den Mön-

3.

So sehen wir, daß die in der Koinobion-Regel enthaltene Forderung der persönlichen Armut der Mönche, die man praktisch leichter im Kirchenleben durchführen konnte, als das Problem des Klostergrundbesitzes zu lösen war, nicht erfüllt wurde und ein ständiger Mißstand im Klosterleben bestehen blieb.

Solche Erscheinungen waren nicht nur den großen und reichen Klöstern eigen. Auch die weitliegenden Einödklöster hatten darunter zu leiden. Wir wollen hier einen Blick in die Geschichte eines kleinen Einödklosters werfen, was für die Beurteilung des alltäglichen Lebens des altrussischen Klosters um die Wende des 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nützlich sein kann.

Es handelt sich um das Nikolo-Čuchčenemskij-Kloster. Es entstand Ende des 14. oder zu Beginn des 15. Jahrhunderts auf dem rechten Ufer der nördlichen Dvina, etwa 10 Kilometer nordöstlich von der Stadt Cholmogory (Gebiet Archangel'sk), als ein sogenanntes „Mir-Kloster“ (mirskoj monastyŕ), d. h. ein Kloster, das von der Bevölkerung einer Gegend für ihre religiösen Zwecke, die Mönchseinkleidung der Stifter in hohem Alter — eine typische Erscheinung der altrussischen Religiösität —, gegründet wird. Die Landesbeschreibung vom Jahre 1582 bezeichnet dieses Kloster als „ein armes“; später wurde es dem Troice-Sergiev-Kloster unterstellt (pripisnoj monastyŕ), dann dem Erzbischof von Cholmogory übergeben; zur Zeit der Säkularisationsreform im Jahre 1764 verschwand es.[25]

Wenn aber auch das Kloster selbst verschwunden ist, so hat uns doch die Zeit einige Akten aus dem ersten Jahrhundert des Klosters erhalten, die gerade interessante Einzelheiten zur Geschichte des Privateigentums der Mönche erhalten.[26]

Aus diesen Akten ersehen wir, daß eine Anzahl von Mönchen auch nach ihrer Einkleidung sich von den Interessen und alltäglichen Sorgen der Welt nicht vollkommen lossagt: diese Mönche behalten einen Teil ihres Vermögens (der andere wird dem Klösterchen für die Unterkunft des Eingekleideten abgegeben), kaufen und verkaufen oder tauschen ein Stück Land gegen ein anderes aus.

---

chen, „die sich früher Uneigennützige nannten“, spricht *Zinovij Otenskij* († 1568), Istiny pokazanie k voprosivšim o novom učenii, Kazań 1863, S. 899—901; hier meint er hauptsächlich den Fürst-Mönch Vassian Patrikeev und die Mönche aus reichen Adels- und Bojarenkreisen.

[25] *V. Zverinskij*, Material dlja istoriko-geografičeskago izslědovanija o pravoslavnych monastyrjach v Rossijskoj Imperii. III. Monastyri zakrytye do carstvovanija imp. Ekateriny II. (1897), Nr. 2226.

[26] Einige Akten waren früher veröffentlicht; die vollständige Zusammenstellung des erhaltenen Materials finden wir in: Sbornik Gramot Kollegii Ekonomii, Petersburg 1922, 1929, 2 Bde.; weiter einfach als SGKE zitiert.

Zuerst treffen wir einen Abt, namens Vasilij;[27] eine Urkunde erzählt uns, daß dieser Abt „ein Stück Land sich für immer gekauft hat" und den Kauf sechsmal wiederholte;[28] dann kommen noch drei Käufe, die als „für sich und seine Kinder"[29] gemacht bezeichnet werden.[30] Dann wird „ein Schimonach", — also ein Mönch, der ein besonders strenges Gelübde abgelegt hat, — namens Stefan Varfolomeev erwähnt. Er besaß ein bestimmtes Vermögen: ein Stück Land nicht weit von Paleostrov[31] und ein neubestelltes Brachfeld (perelog) am Ufer des Naritov-Sees mit zwei Wiesen (požni), — das alles sollte erst nach seinem Tode in den Besitz des Čuchčenemskij-Klosters übergehen.[32] Daß derartiges im Leben des Klosters eine alltägliche Erscheinung war, zeigen auch andere Urkunden, die die Beibehaltung des Landes und seine Übergabe an das Kloster erst nach dem Tode des Besitzers vorsehen.[33]

Alle obengenannten Fälle stammen aus dem 15. Jahrhundert. Im 16. Jahrhundert treffen wir noch einen Schimonach Aleksander (1528), der „sein gekauftes Dorf" dem Kloster übergibt; ein anderer Schimonach Iov und ein Mönch Artemij schenken dem Kloster ein vielleicht vor der Einkleidung gekauftes Stück Land.[34] Ein Schimonach, namens Grigorij Ivanov, verkauft z. B. seinem Kloster ein Stück Land mit den Bauern (selo svoe).[35]

Wenn wir bei den Mönchen unseres kleinen Klosters ziemlich primitive Handelsgeschäfte finden, so stoßen wir in der Geschichte eines anderen Klosters auf etwas kompliziertere kommerzielle Unternehmungen. Es sind Mönche des Nikolo-Korel'skij-Klosters in der Mitte des 16. Jahrhunderts. Seinen Namen verdankt das Kloster dem hl. Evfimij (gest. um 1435), der ein großes Missionswerk unter den Kareliern vollbracht hatte; es entstand am Anfang des 15. Jahrhunderts (vor 1419, als es von den Schweden zerstört wurde).[36]

---

27 Vielleicht ist es derselbe Vasilij, der um 1449 als Abt amtierte; s. Opisanie Moskov. Archiva Ministerstva Justicii, IV, Nr. 95; *P. Stroev* (Spiski ierarchov, S. 827) nennt einen Abt Vasilij am Ende des 14. und in der Mitte des 15. Jahrhunderts.

28 SGKE, I, Nr. 8, 13, 22, 28, 29, 32 (15. Jahrhundert).

29 D. h., daß der Abt Vasilij schon als Witwer in das Kloster eingetreten war.

30 SGKE, I, Nr. 15, 23, 33. Interessant ist, daß etwas später der Abt Vasilij drei Landstücke (Nr. 13, 22, 23) dem Kloster geschenkt hat, „damit die nachkommenden Äbte und Mönche ihn nicht vergessen" (Nr. 26).

31 Eine Insel Pal'ja auf dem Onega-See.

32 SGKE, I, Nr. 1; später verkaufte das Kloster dieses ziemlich weit liegende Land einem Laien, ebenda, Nr. 3.

33 Es sind dies: der Mönch Artemij (Nr. 7) und die „Schimonachen" Sergej Manuilov (Nr. 14), Ivan Matveev (Nr. 16), Fedot Ostrovec (Nr. 19), Iosif (Nr. 37), der „černec Aleksej" (Nr. 24: „svoju kuplju"); alle schenkten das Land durch das Testament (duchovnaja).

34 SGKE, I, Nr. 63, 115, 7; die letzte Urkunde ist ein typisches Testament (duchovnaja).

35 SGKE, I, Nr. 12.

36 *V. Zverinskij*, a. a. O., II, Nr. 987; *E. Golubinskij*, Istorija kanonizacii svja-

Hier sehen wir einen Mönch Ignatij Mardarov, der zusammen mit seiner Schwester einen Teil einer Salzsiederei (soljanaja varnica) besitzt und ihn dem Kloster übergibt.[37] Der Mönch Kas'jan Ključnikov verletzt die Regel, daß Klöster und Mönche keine Zinsen für geliehenes Geld erheben dürfen. Das Kloster gibt dem Mönch Kas'jan Geld, um eine Wiese zu kaufen und bekommt das Wiesenheu als Zinsen.[38] Der Mönch Avraam verleiht sein Geld, das er also behalten hat, ohne Zinsen, bekommt aber als Pfand einen Teil der Salzsiederei, von dem er später infolge Nichtzahlung des Schuldners Besitz nimmt und den er dem Kloster schenkt.[39] Der Mönch Gerontij kauft eine Wiese,[40] der Mönch Mina verfügt über seinen Fischereiplatz weiter und der Mönch Efrem behält sein Stück Land.[41]

Wir haben als Beispiel zwei Klöster ins Auge gefaßt, die weit im Norden, am Ufer des Weißen Meeres lagen. Man kann annehmen, daß die Mönche hauptsächlich, — und für das Čuchčenemskij-Kloster, als ein „Mir-Kloster", bestimmt, — aus den Bewohnern der näheren Umgebung stammten und nach ihrer Einkleidung in ständigem Verkehr mit der Welt blieben. Die Rolle, die die Klöster Nordrußlands, — Zavolž'e und Pomoŕe, — für die wirtschaftliche und siedlerische Entwicklung der ganzen Gegend spielten, ist bekannt und anerkannt.[42] Aus diesen zwei Beispielen sehen wir, daß nicht nur die wirtschaftliche Betätigung der Klöster selbst, sondern auch diejenige der e i n z e l n e n Mönche in enger Verbindung mit dem wirtschaftlichen Leben der Gegend standen, daß sie weiter bestehen blieben und sich entwickelten. Und das bedeutet, daß die kolonisatorische Rolle der Klöster durch diese lebhafte Teilnahme noch wuchs und daß die Bereicherung eines Klosters oft infolge der wirtschaftlichen Energie seiner Bruderschaft rasch vorwärts schritt, so daß

tych v Russkoj Cerkvi, (1913), S. 324, 354, 573, 579; *E. Golubinskij* meint, daß zwei hl. Evfimijs existierten: der eine in Karelien und der andere in der Archangel'sk-Gegend, den man für den Gründer dieses Klosters halten kann; vgl. dazu noch *N. Barsukov*, Istočniki russkoj agiografii, (1882), S. 185 f. Dieses Kloster existierte bis zur Revolutionszeit, *L. Denisov*, Pravoslavnyja monastyri Rossijskoj imperii, (1908), Nr. 7. Es darf nicht mit dem „Nikol'skij-Kloster iz Korely" am nordwestlichen Ufer des Ladoga-Sees verwechselt werden (*V. Zverinskij*, a. a. O., III, Nr. 1807), das zum Novgoroder Erzbistum gehörte und in die Beschreibung der Vodskaja-Pjatina eingetragen ist (*A. Gnevušev*, a. a. O., S. 350, unter Nr. 51), aber später verschwand.

[37] SGKE, I, Nr. 107 (1544); ähnlich Nr. 142 (eine Wiese), 153, 141, 162.

[38] SGKE, I, Nr. 118 (1548).

[39] SGKE, I, Nr. 178, 183 (1570).

[40] SGKE, I, Nr. 159 (1560); ähnliches Geschäft eines Mönchs Iov (das Kloster ist nicht genannt), Nr. 99, vgl. noch Nr. 78, 80, 83.

[41] SGKE, I, Nr. 165, Sp. 166; ein Beispiel, daß der Mönch über seine Mühle weiter verfügt (17. Jahrhundert), siehe *S. Sumakov*, Obzor gramot kollegii Ekonomii (Kostroma-Kreis), in: Čtenija, 1917, II, S. 51, Nr. 39.

[42] Ein Versuch, eine Klosterwirtschaft in Nordrußland allseitig zu erforschen, ist die Arbeit von *A. Savič*, Soloveckaja votčina XV—XVII vekov. Opyt izučenija chozjastva i social'nych otnošenij na krajnem russkom severe. Perḿ 1927.

im Laufe weniger Jahrzehnte an Stelle einer Einsiedelei schon eine landwirtschaftliche oder auch oft eine Handelskolonie stand.

4.

Vom Standpunkt der Kirche war es freilich eine Verletzung der Kirchen- und Klosterregel, und die Verweltlichung des Mönchtums blieb als Folge nicht aus. Diese Verweltlichung wird um die Mitte des 16. Jahrhunderts eine allgemeine Not, und das altrussische Kloster erlebt eine Zeit des Verfalls. Der Staat dagegen bekommt, gerade weil er die Frage der Säkularisation der Klostergüter im Laufe des 16. Jahrhunderts nur unvollkommen gelöst hat, einen tatkräftigen Helfer in seiner Kolonisationspolitik — das Kloster und das Mönchtum. Es ist klar, daß die Bewirtschaftung eines so großen Gebietes, wie Nordrußland (wir meinen hier nur das Pomoŕe) nur durch die Bauer- und Staatskolonisation unmöglich war. Dieser Umstand erklärt vielleicht auch, daß die Regierung, die diese Tätigkeit der Klöster sah, in ihren Maßnahmen gegen die Klostergüter nicht energisch genug war: sie nahm nur das, was sie für die Besoldung der Dienstleute oder für andere Bedürfnisse brauchte. Erst, als der Staat in der Mitte des 17. Jahrhunderts — infolge der zu freigiebig an einzelne Klöster verteilten Privilegien — unter dieser wirtschaftlichen Situation zu leiden begann, legte er seine Hand auf die gesamte Klosterwirtschaft, indem er das Klosteramt (monastyrskij prikaz) gründete. Zu dieser Zeit war aber das kolonisatorische und wirtschaftliche Werk der Klöster im allgemeinen vollbracht. Bei seiner Beurteilung müssen wir aber nicht nur wirtschaftliche Betätigung der Klöster, sondern auch diejenige der einzelnen Mönche ins Auge fassen, die sich nicht vollkommen von der Welt gelöst hatten und zum Wirtschaftsleben des Landes beigetragen haben.

Ob wir hier aber mit einem mangelhaften Verständnis des asketischen Ideals, oder mit der ungeheuren Lebensenergie der damaligen Generationen des russischen Volkes zu tun haben, das ist eine Frage, die der russische Historiker noch nachzuprüfen und zu untersuchen hat. Die Beantwortung dieser Frage würde sowohl dem allseitigen Verstehen der asketischen Krise des Mönchtums im 16. Jahrhundert helfen, wie auch die genauere Erforschung der kolonisatorisch-wirtschaftlichen Rolle der altrussischen Klöster in ihrer doppelten Verbundenheit mit dem wirtschaftlichen Leben des Moskauer Reiches fördern.[43]

[43] Gerade die kolonisatorisch-wirtschaftliche und staatspolitische Tätigkeit der Klöster im 17. Jahrhundert bei der Besetzung des Mittel- und Süd-Wolga-Gebietes („Niz“ oder „Ponizove“) bietet noch umfangreiches und ungeklärtes Material.

Motive und Maßnahmen in der livländischen Bauernbewegung der Jahre 1845—47.

Von

Robert STUPPERICH.

Die livländische Bauernbewegung, die wir üblicherweise die Konversionsbewegung nennen, wird von *Hans Kruus* als eine der größten Volksbewegungen in der Geschichte der baltischen Völker bezeichnet. Die junge estnische Geschichtswissenschaft hat sich daher diesem Thema besonders gewidmet. Vor allem hat *Kruus* selbst durch seine Arbeiten die bisherige Forschung gefördert.[1] Die Erforschung der Bauernbewegungen ist durch ihn auf eine neue Grundlage gestellt worden. Das erreichbare Archivmaterial, das lange außer Acht gelassen war, hat er als erster systematisch herangezogen. So kommt es, daß seine Darstellung der Ereignisse von den früheren Schilderungen teilweise stark abweicht. In der Deutung der Vorgänge ist er vorsichtig und maßvoll und bemüht sich um gerechte Beurteilung, ohne sich einer vorgefaßten Meinung zu verschreiben. Schließlich darf es uns aber nicht wundernehmen, daß der einheimische Historiker doch auch Partei ergreift wie die deutsch-baltischen und die russischen Beurteiler vor ihm. Ein abschließendes Wort wird auf diesem Gebiet freilich erst gesprochen werden können, wenn alle erhaltenen Quellen zugänglich gemacht sind und eine Verständigung in den Hauptfragen über die Bauernbewegung erzielt ist. Im Folgenden sollen auf Grund der Archivalien aus der Kanzlei des Livländi-

---

[1] Von *Hans Kruus* ist zu beachten die in estnischer Sprache (mit deutscher Zusammenfassung) erschienene große Arbeit über „Die Bauernbewegung Südestlands in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts" (Talurahva käärimine louna-Eestis 19 salandi 40-ndail aastail), Tartu 1930. Vorher schon hatte er das Tagebuch des Pastors H. G. von Jannau, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen, herausgegeben unter dem Titel „Die Anfänge der Konversion zur griechisch-orthodoxen Kirche in Südestland im Jahre 1845—46" (Academicae societatis historica scripta estonica III), Tartu 1927. Eine Zusammenfassung bietet sein „Grundriß der Geschichte des estnischen Volkes", Dorpat 1932, S. 79 ff. Während *Kruus* die Ereignisse soweit behandelt, als sie sich auf estnischem Volksboden abspielen, stehen entsprechende Darstellungen für das lettische Gebiet aus. Aus der neueren Literatur, in der auf die südlivländische Konversionsbewegung näher eingegangen wird, sei nur hingewiesen auf die Arbeiten von *Maximilian Stefany*, Konversion und Rekonversion in Livland. (Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts IV, 8), Riga 1931, und *Heinrich Thimme*, Kirche und nationale Frage in Livland während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Königsberg 1938 (Schriften der Albertus-Universität, Geisteswiss. Reihe, Bd. 19), S. 91—109.

schen Generalgouverneurs nur die entscheidenden Motive der beteiligten Parteien und die von ihnen ergriffenen Maßnahmen behandelt werden. Das Aktenmaterial mit den örtlichen Berichten und Verhandlungsprotokollen zeigt fast immer, welche Kräfte bei der Bauernbewegung am Werk waren und unter welchen Begleitumständen die „Anschreibungsaktion" verlief.[2]

Ob deutsch-baltische Publizisten, russische Beamte oder einheimische Schriftsteller, bisher waren die Vertreter aller Lager nur darin einig, daß die Bauernbewegung in Livland in der Hauptsache sozial-wirtschaftlichen Ursprungs war. Hinsichtlich der politischen bzw. kirchenpolitischen Motive, die dabei eine Rolle spielten, noch mehr aber hinsichtlich der religiösen Hintergründe gehen die Meinungen weit auseinander. Ebensowenig ist man bisher über die Frage übereingekommen, welche Mittel und Maßnahmen dazu geführt haben, daß die Bewegung einen derartigen Umfang angenommen hat. Die Zeitgenossen selbst hatten noch zu wenig Abstand von den Dingen und Ereignissen, um vorurteilsfrei und gerecht urteilen zu können. Meist vermuteten sie mehr, als tatsächlich erwiesen werden konnte.[3]

Um so wertvoller ist für uns die Auffassung eines so gut informierten, dazu dem Kaiser Nikolaus I. so nahestehenden Mannes, wie es der preußische Gesandte in Petersburg General von Rochow war. Im Folgenden stützen wir uns auf seine Berichte als unsere zweite wichtige Quelle.[4] In voller Unvoreingenommenheit, bei aller Wahrung seiner Selbständigkeit stellt der Gesandte in seinen Meldungen

[2] Riigi keskarhiiv Tartu: LKKA. (Zentrales Staatsarchiv Dorpat). *A. v. Tobien*, Die livländische Ritterschaft im Verhältnis zum Zarismus und russischen Nationalismus, Bd. I, Riga 1925, S. 176, vertrat die Ansicht, der Entschluß des Zaren, die Ostseeprovinzen durch die orthodoxe Kirche zu erobern, hätte seit den 30er Jahren festgestanden und wäre von seiner Regierung nach bestimmtem Plan verwirklicht worden. Allein diese Auffassung, so sehr sie vereinzelten Kreisen eigen war, ist damals von der Regierung noch nicht bewußt vertreten worden. Genau genommen wird diese Absicht erst während der Bauernbewegung deutlich.

[3] Die anfangs von russischer Seite vertretene Meinung, als handelte es sich bei der Konversion um eine Bewegung religiösen Ursprungs, konnte nicht aufrechterhalten werden. Ein so eifriger Vertreter dieser These wie *Jurij Samarin* mußte später ihre Unhaltbarkeit einsehen. Vgl. Sobranie sočinenij, Bd. VIII, S. 67. Auch die Bedeutung der Herrnhuter für die Konversionsbewegung ist erheblich überschätzt worden. Das treibende Motiv war das Bestreben, der wirtschaftlichen Unsicherheit, die durch die Gesetzgebung von 1819 aufgekommen war und eine Verarmung der Bevölkerung zur Folge hatte, zu entgehen. Den Anstoß gaben die schweren Mißernten von 1841 und 1844 und die sozialen Spannungen. Vgl. *R. Stupperich*, Die Anfänge der Bauernbefreiung in Rußland, Berlin 1939, S. 60 ff.

[4] Preußisches Geheimes Staatsarchiv. Berichte aus Rußland. AA Zentr. Arch. ABi 13 ff. Theodor Heinrich Rochus von Rochow, gen. von Briest, hatte als Offizier zumeist Adjutantenstellungen inne und ging 1835 in den diplomatischen Dienst über. Nachdem er preußischer Gesandter in Bern und Stuttgart gewesen und 1843 zum Generalmajor befördert war, ging er in gleicher Eigenschaft 1845 nach St. Petersburg, wo er bis zu seinem 1854 erfolgten Tode wirkte.

und Immediatberichten fest, was er aus zahlreichen persönlichen Informationen für ein Urteil über die livländischen Vorgänge gewonnen hat. General von Rochow hatte deutlich erkannt, daß die in kirchliche Formen gekleidete Bewegung die Anfänge einer Russifizierung der Ostseeprovinzen bedeutete. Ihre politische Wurzel fand er in den starren Anschauungen des Kaisers selbst. Daneben hat er auch nicht unterlassen, nach den religiösen Motiven der Bauernbewegung zu forschen. Seinen Ermittlungen entsprechend hat er in aller Sachlichkeit berichtet und, wie wir sagen können, eine gerechte Beurteilung der Ereignisse gegeben.

Blicken wir auf die Anfänge der Bauernbewegung in Livland zurück, so sehen wir, daß die Hungersnot des Jahres 1841 die Gemüter für alle Wunschbilder und Hoffnungen empfänglich gemacht hatte. In ihrer wirtschaftlichen Notlage haben die schlichten estnischen und lettischen Bauern dem plötzlich verbreiteten Gerücht, der Kaiser wollte ihnen unentgeltlich Grundbesitz „im warmen Lande" geben, Glauben geschenkt. Während dieses Gerücht wie ein Lauffeuer sich im Lande verbreitete, versuchten zwar die Behörden ihm entgegenzuwirken und die Bauern aufzuklären, aber ohne Erfolg.[5] Daß die Bewegung trotzdem weiterlief, liegt am Verhalten einiger handelnder Personen, vornehmlich des 1836 nach Riga berufenen orthodoxen Bischofs Irinarch.[6] Dieser ließ, wohl in der Hoffnung, die Zahl seiner Gläubigen auf diese Weise zu vermehren, die Namen der nach Riga in der Landangelegenheit kommenden Bauern aufschreiben. Die „Anschreibung" wurde von den Bauern als Registrierung für die von ihnen angestrebte Ansiedelung im Innern des Reiches verstanden. Diese Handlung des Bischofs erweckte bei den Bauern den Glauben, er sorge im Auftrag des Kaisers für die Besserung ihrer sozial-wirtschaftlichen Lage, und führte zu einem Aufruhr, der mit Militärgewalt niedergeschlagen werden mußte. Obwohl der Kaiser auf Drängen maßgebender livländischer Kreise hin dem Bischof befahl, seine die Gemüter der Bauern verwirrende Tätigkeit einzustellen, und weiterhin darauf hinwirkte, daß er aus Riga nach Podolien versetzt wurde, nahm die Unruhe und Gärung unter der Landbevölkerung trotz der schärferen Maßnahmen der Regierung nur sehr langsam ab.

Die unter Irinarch so leicht errungenen Missionserfolge der orthodoxen Kirche ließen sie an weitere Expansion im fremdgläubigen Grenzgebiet denken. Nationalistische Theorien, die gerade um diese

---

[5] Vgl. *Kruus*, Bauernbewegung, S. 435, und *C. H. Harless*, Geschichtsbilder aus der ev.-luth. Kirche Livlands, Leipzig 1867.

[6] Vgl. *Kruus*, Grundriß, S. 80 f., u. a. *W. Graß*, Die Verfolgung der ev.-luth. Kirche in den Ostseeprovinzen von seiten der Russen, Libau 1934.

Zeit in Rußland aufkamen, bestimmten bald die Praxis der russischen Behörden. In dem den ersten livländischen Unruhen folgenden Jahre wurden bereits in der Diözese Pleskau Vorbereitungen für die Mission unter Esten und Letten getroffen. Als im Hungerjahr 1844 die Bewegung unter den Bauern in derselben Weise wie 1841 sich wiederholte, da trat die russische Kirche auf den Plan, um die begonnene Missionsarbeit fortzusetzen. Bischof Filaret traf die Vorkehrungen für die Aufnahme der einheimischen Bevölkerung in den Schoß der orthodoxen Kirche. Mit den ihm zu Gebote stehenden Kräften, unter denen sich auch der frühere Herrnhuter David Ballodis befand, suchte er auf die beunruhigten Einheimischen einzuwirken. Das Gerücht, der Kaiser würde ihnen Land geben, wenn sie „seinen Glauben" annähmen, wurde nunmehr durch ein anderes Gerücht abgelöst, sie würden von den wirtschaftlichen Lasten gegenüber der Gutsherrschaft und der lutherischen Kirche frei werden, wenn sie sich in den Schutz der orthodoxen Kirche begäben.[7]

Die Lage der Bauern hatte sich immer mehr zugespitzt: im Januar gab es kein Brot mehr, so daß die Bevölkerung aus Magazinen ernährt werden mußte. Mit zunehmender Not stieg die Welle der Unzufriedenheit und Mißstimmung. „In Liefland ist eine Hungersnot zu befürchten", schrieb aus Petersburg der preußische Gesandte.[8] Wenn auch aus dem Innern des Reiches Hilfe gebracht werden konnte, so geschah dies nur in unzureichendem Maße. Indessen sahen die Bauern ihre Rettung im Übertritt. Die Deutschen wurden beschuldigt, an ihrer Not schuld zu sein. Die Folge war eine einsetzende Flut von Konversionen. Das Motiv war die Hoffnung, sich auf diese Weise ein besseres Dasein erkämpfen zu können. Der Übertritt war aber zugleich auch ein Ausdruck für die nationale Spannung, in der die einheimische Bevölkerung seither lebte.

Die sichtbare Begünstigung der Bestrebungen Filarets in Petersburg war ein starker Auftrieb für die Konversionsbewegung.[9] Man wußte im Lande, daß der Kaiser selbst den Übertritt der Einheimischen zur russischen Kirche guthieß. Baron von der Pahlen,[9] der als Generalgouverneur von Livland der Bewegung entgegengewirkt

[7] Vgl. *E. A. Bourquin*, Der Agitator Ballohd und das Herrnhutertum in Livland, Niesky 1870, S. 16 ff.; *Samarin*, a. a. O., VIII, S. 522, und *Schirren*, Livländische Antwort, S. 34. Welchen Charakter die Agitation damals annahm, zeigt v. Rochows Bericht vom 23. November 1845 (ABi 13, 309): „Es ist in jenen Provinzen durch griechische Missionäre der Glaube verbreitet, daß wenn erst eine namhafte Anzahl Protestanten sich der griechischen Kirche zugewendet haben würde, eine Theilung der Güter erfolgen und ein wahres Eldorado der ärmeren Klassen eintreten müsse."

[8] ABi 13,295 (28. Oktober 1845).

[9] *A. Tobien*, Die Agrargesetzgebung Livlands im 19. Jahrhundert, Bd. II, Riga 1911, S. 42 ff.

hatte, wurde durch General der Infanterie E. A. Golovin ersetzt.[10] Bei seinem Dienstantritt erhielt dieser die Weisung, die Bauernbewegung zu fördern, jedoch gleichzeitig dafür zu sorgen, daß die Motive zum Übertritt rein blieben und nicht durch irdische Vorteile verfälscht würden. Golovin ließ in diesem Sinne mehrere Verfügungen ausgehen, die im Lande veröffentlicht wurden. Aber weit entfernt, eine Beruhigung herbeizuführen, verschärften sie die schon gespannte Lage. Die Atmosphäre wurde noch weiter geladen, weil die Bauern den Reskripten des Generalgouverneurs keinen Glauben schenkten, wenn er Erlangung irdischer Vorteile als Motiv zum Glaubenswechsel ausschloß. Den Revers, daß sie nicht um äußerer Vorteile willen den Anschluß an die orthodoxe Kirche suchten, unterschrieben sie wohl, glaubten aber trotzdem weiter an die im Lande umgehenden Gerüchte. Da Golovin andererseits auch Verfügungen erließ, mit denen er die Konversion erleichterte und den neuentstandenen orthodoxen Gemeinden Vorteile zu verschaffen suchte, nahmen die Unruhen kein Ende.

In der richtigen Erkenntnis der wahren Ursache der Bauernbewegung schlug der Generalgouverneur dem Kaiser „eine Abänderung der agrarischen Verhältnisse" vor.[11] Es sollte endlich zur Ablösung der Ländereien kommen, die die Grundherren den bäuerlichen Besitzern nach der Bauernreform abtreten sollten. Wenn auch die Ostseekommission auf diesen Vorschlag hin gebildet werden sollte, so konnte eine spürbare Wirkung ihrer Tätigkeit erst nach Jahren erwartet werden. Für den Augenblick trug diese Maßnahme daher nichts aus. Indem der Generalgouverneur auf diesen Weg hinwies, gab er stillschweigend zu, daß er mit seinen sonstigen Mitteln zu einer Befriedung der Provinzen nicht zu kommen vermöchte.

Wie der preußische Gesandte aus Petersburg seinem König berichtete, billigte der Kaiser die Übertreibungen der russischen Be-

---

[10] Nach *Samarins* Urteil, a. a. O., X, S. 440, der die Wirksamkeit Golovins immer noch zu verteidigen suchte, war Golovin eine für Riga ganz ungeeignete Persönlichkeit. Schwankend, leicht beeinflußbar und unentschieden, war er nicht in der Lage, allgemeine Richtlinien zu entwickeln und verlor sich oft in Kleinigkeiten. Seine selbständigen Handlungen waren nicht durchdacht, von plötzlichen Eingebungen bestimmt. Golovin lebte in ständiger Furcht, den Willen des Kaisers nicht voll erkannt zu haben. Tatsächlich blieb ihm die Ostseepolitik des Kaisers verborgen, und da die ihm in Petersburg gegebenen Instruktionen für die Leitung der Provinzen in bewegter Zeit nicht ausreichten, war seine Tätigkeit zum Scheitern verurteilt. Vgl. *A. Buchholtz*, Fünfzig Jahre russischer Verwaltung, 1883, S. 161 ff., und *M. Stefany*, a. a. O., S. 8 ff.

[11] ABi 13,311 (15. Dezember 1845) und 14,18 (2. Februar 1846). In Petersburger Kreisen vermutete man, das Ostseekomitee würde sich den kirchlich-konfessionellen Fragen widmen und den sozial-wirtschaftlichen Fragen aus dem Wege gehen. Das Gegenteil traf ein. Daher wurde 1847 ein besonderer Ausschuß für Kirchenfragen in Petersburg begründet (Komitet po ustrojstvu duchovnoj časti pravoslavnago ispovědanija v Lifljandii), dem Orlov, Kiselev, Protasov und Perovskij angehörten.

hörden in Livland nicht. „Indeß," so schrieb von Rochow weiter, „ich habe mich durch meinen Verkehr mit dem Minister Peroffsky und dem Grafen Protassow überzeugt, daß diese beiden Staatsmänner meiner Ansicht nach ganz falsche Richtungen verfolgen, ja daß überhaupt eine entsprechende Auffassung des notwendigen Unterschieds der politischen und religiösen Eigenthümlichkeit bey den verschiedenen Nationalitäten des weiten Reiches hier nicht vorhanden ist."[12] In Petersburg hatte Rochow auch den Generalgouverneur von Livland kennengelernt, über den er folgendes Urteil abgab: „Er (Golovin) ist ein gescheiter und unterrichteter Mann, der sich namentlich mit theologischen Gegenständen mit Vorliebe beschäftigt, aber in dem Rufe eines Mystikers steht. Brav und gehorsam in eben dem Maße, wie unglücklich im Kriege und schwach von Charakter, besteht sein Hauptverdienst in der Leichtigkeit und Eleganz schriftlicher Arbeiten, so daß ein wesentlicher Unterschied bemerkt wird zwischen seinen Rapporten und seinen Handlungen. Er fühlt vollkommen die Gefahren, welche aus dem jetzigen Zustande der ihm anvertrauten Provinzen erwachsen müssen."

Nach Auffassung des Gesandten war die Schuld für den eingerissenen unhaltbaren Zustand nicht allein den russischen Zentral- und Provinzialbehörden zur Last zu legen. Die deutschen Gutsbesitzer des Landes und die evangelischen Geistlichen trugen auch ihr Teil. Wenn aber auch die soziale und religiöse Vernachlässigung der einheimischen Bevölkerung viel Schaden zugefügt hat, so meint von Rochow, daß die entscheidende Ursache für die Konversionsbewegung doch anderwärts gesucht werden müsse. „Der wahre und Haupt-Grund liegt theils in der Proselythenmacherei der griechischen Geistlichkeit, theils in der Hoffnung, nach Annahme des orthodoxen Glaubens-Bekenntnisses irdische Vortheile zu erlangen. Daß es eine nicht allzu entfernte Zeit gab, wo alles aufgeboten wurde, den geheimen Wunsch des allerhöchsten Herrschers, in seinem Reiche womöglich nur eine Sprache und Religion und eine Gesetzgebung zu erblicken, auch in den Ostseeprovinzen trotz der denselben garantierten Rechte auszuführen, ist gar nicht in Abrede zu stellen. Doch seit einem Jahr und namentlich nach den zweckmäßigen gerechten Maßnahmen des Großfürsten Thronfolgers ließ man nach."[13]

Die Lage in den Ostseeprovinzen hatte sich in starkem Maße zugespitzt, gerade als der Kaiser sich in Italien aufhielt. In Abwesenheit des Kaisers mußte der Thronfolger als Regent sich mit der Bauernbewegung in Livland befassen. Eine daraufhin erlassene

[12] Ebd. 14,30 ff. (11. Februar 1846).
[13] Ebd. 14,470 (5. November 1846).

Verfügung, die am 4. Januar 1846 veröffentlicht wurde, bestimmte, daß die Übertretenden an zwei Tagen der Woche sich in Gegenwart eines Vertreters der örtlichen Gerichtsverwaltung zur Anschreibung zu melden hätten. Zwischen diesem Tage und dem Termin der Aufnahme (Firmelung) sollte von nun an eine Frist von mindestens sechs Monaten liegen. Während dieser Frist konnten die Bauern ihren Schritt noch einmal überlegen und sich in der Glaubenslehre der orthodoxen Kirche unterrichten lassen.[14] Die Bekanntgabe dieses Erlasses brachte die Bewegung sogleich zum Halten. Sie war unter völlig neue Bedingungen gestellt.

Anfangs meinte man in Petersburg wie in Riga, daß nunmehr alle Streitfälle mit einem Male geregelt wären. Erst allmählich kam es zutage, daß viele Fragen einer Klärung bedurften. Die offenen Fragen mußten vom Generalgouverneur noch entschieden werden.

Die erste Frage dieser Art war die, welche Rolle der örtliche Gerichtsvertreter bei der Anschreibung zu spielen hätte. Entgegen anderen Auffassungen stellte der Generalgouverneur fest, daß dieser weder das Protokoll zu führen, noch mit zu unterschreiben, sondern lediglich den Bauern zu erklären hätte, mit dem Übertritt wären keinerlei irdische Vorteile (žitejskija vygody) verbunden. Den Lokaltermin hatte der russische Priester ihm mitzuteilen. Erklärlicherweise war es der Gerichtsperson nicht immer möglich, auf jedes Verlangen des Priesters zur Verhandlung zu erscheinen. Aus diesem Anlaß entstanden zahlreiche Streitigkeiten. War der Gerichtsvertreter zum Termin nicht anwesend, so nahm der Priester diese Gelegenheit wahr, seinem Bischof über die Widersetzlichkeit im Lande zu klagen. Jede dieser Klagen schickte der Bischof ungeprüft entweder an den Zivilgouverneur von Fölkersahm oder direkt an den Generalgouverneur. In scharfem Ton, oft unter Androhung von Strafen, verlangte dann Golovin von der örtlichen Behörde Rechenschaft. Die angestellten Untersuchungen ergeben nach den Akten regelmäßig, daß die Anklage auf falschen Angaben beruhte und die Kirchspielgerichte ihrer Pflicht voll genügt hatten. Oft beschwerten orthodoxe Priester sich auch darüber, daß Gutsverwaltungen es unterließen, ihnen rechtzeitig Krankheits- und Todesfälle ihrer Gemeindeglieder zu melden. Wie aber das Ordnungsgericht in Pernau feststellt, erwiesen sich solche Anklagen meist als unrichtig.[15] Die örtlichen Stellen, Ordnungsgerichte und lutherische Pastoren, klagen ihrerseits über die „Vexationen" der russischen Priester. So beschwert sich z. B. der Ordnungsrichter von Thiesenhausen über den

[14] Der Wortlaut des Erlasses findet sich bei *H. Kruus*, Die Anfänge der Konversion, Beilage, S. 128 f.

[15] LKKA Nr. 205 a (22. Juli 1846).

Priester Pavlovskij in Mitau und bittet den Zivilgouverneur, seinem Treiben Einhalt zu gebieten.[16]

Insbesondere scheint die Lage auf der Insel Ösel verworren gewesen zu sein. Wie der Bürgermeister von Arensburg dem Zivilgouverneur meldete, waren die Inselbauern noch immer der Meinung, sie müßten vor dem Priester erscheinen, „um der Vortheile, welche ihnen nach ihrem nicht zu beseitigenden Wahn bevorstehen, nicht verlustig zu gehen". Die Bestimmungen, die ihnen bei den Versammlungen vorgelegt wurden, blieben unverstanden, weil ihnen darin zuviel zugemutet wurde. In Arensburg hatten sich binnen vier Tagen 695 Bauern beim orthodoxen Priester gemeldet, die „aus Liebe zum Kaiser übertreten wollten". Dieser Geistliche hatte ihnen nämlich sagen lassen, sie würden hohes Strafgeld zahlen müssen, wenn sie zur Anschreibung zu spät kämen.[17] Meldeten die Bauern sich bei ihm an, so nahm er bei dieser Gelegenheit ihre Klagen über lokale Behörden und über die Gutsherrschaft entgegen und erweckte dadurch den Anschein, als hätte er die Aufsicht über die Amtsführung der lokalen Instanzen zu führen. Die Autorität dieser Institutionen mußte dadurch in den Augen der Bauern herabgesetzt werden. Das Überschreiten der priesterlichen Amtsbefugnis ging dabei so weit, daß Golovin selbst am 8. Mai 1846 den Zivilgouverneur ersuchte, eine Verfügung zu erlassen, daß die Priester nicht berechtigt wären, Klagen von den Bauern anzunehmen. Eine derartige Verfügung wurde am 22. Mai 1846 veröffentlicht.[18] Indes säumte der Priester Panov in Arensburg nicht, Behörden und einzelne Privatpersonen aus Arensburg seinerseits zu denunzieren. So meldete er z. B., das Ordnungsgericht auf Ösel hätte für die „Anschreibung rechtgläubiger Bauern" von jedem 10 Kopeken Silber genommen. Alle Klagen der Bauern gab er, ohne sie zu prüfen, an den Bischof weiter. Die Bauern hatte er durch das Versprechen geworben, wenn sie zur russischen Kirche überträten, sollten sie von den Leistungen an den Pastor frei werden; sie sollten ihm nur angeben, wieviel sie zahlten. Während nun das Ordnungsgericht Panovs Angaben als falsch bezeichnete, verwahrte sich der Bischof dagegen, daß Ordnungsgerichte und Pastoren sich über Handlungsweisen der orthodoxen Geistlichen äußerten. In seiner Instruktion vom 25. April 1845 hatte Filaret den Priestern verboten, für Amtshandlungen Geld zu nehmen. Daß die ihm unterstellten Geistlichen seinen Verfügungen zuwiderhandeln konnten, lehnte der Bischof entrüstet ab.[19]

Die Bestimmungen über den Hergang der Anschreibungen stan-

[16] Ebd. Nr. 205 a (6148 — 14. August 1846).
[17] Ebd. Nr. 205a (975 — 27. August 1846).
[18] Ebd. Nr. 205 (846 — 22. Mai 1846, vgl. 427 — 8. Mai 1846).
[19] Ebd. Nr. 205 (3190 — 9. August 1846).

den fest und waren allgemein bekannt: an zwei Tagen der Woche (Sonnabend und Sonntag) sollten sich die Bewerber für den Glaubenswechsel bei der örtlichen Gerichtsinstanz melden können. Während die Gutsverwaltungen nur ungern dieser Pflicht nachkamen, setzten sich die Priester über die Einschränkungen hinweg und nahmen für sich in Anspruch, täglich den Meldetermin abhalten zu können. Den Streit um diesen Punkt entschied der Generalgouverneur tatsächlich in ihrem Sinn mit der Begründung, die Einschränkung auf zwei Tage wäre nur aus praktischen Rücksichten erfolgt, grundsätzlich aber wäre die Gerichtsobrigkeit verpflichtet, auf Verlangen des Priesters zu diesem Akt sich immer einzufinden.[20] Da die Ortsobrigkeit unter verschiedenen Vorwänden sich dem unangenehmen Vorgang zu entziehen suchte und den Forderungen der Priester nicht nachkam, schärfte ihr Golovin bei Androhung schwerer Strafen ein, daß sie den gesetzlichen Bestimmungen nachzukommen hätte. Bischof Filaret hatte ihm nämlich auf die Klagen seiner Geistlichen hin mitgeteilt, er würde sich an höchster Stelle beschweren, wenn die Beamten weiterhin auf Anforderung der Priester zu den Terminen nicht erschienen.[21]

Um den Kirchspielgerichten, von denen oft der Widerstand gegen die Bauernbewegung ausging, beizukommen, wurde inzwischen von Petersburg die Weisung ausgegeben, daß Gemeinden, in denen der vierte Teil östlich-orthodox wäre, einen orthodoxen Vertreter ins Kirchspielgericht entsenden dürften. War aber die Hälfte der Gemeinde orthodox, so sollte auch der Vorsitzende von den Orthodoxen gestellt werden.[22] Eine besondere Kommission, bestehend aus dem Generalgouverneur, dem russischen Bischof und dem Adelsmarschall, hatte darüber zu wachen, daß diese Verfügung überall richtig durchgeführt wurde.

Als die Zahl der Konvertierenden immer weiter anstieg, wurde die Frage nach orthodoxen Kirchen, Schulen und Friedhöfen bald akut. Für die Überlassung eines würdigen Versammlungsraumes bzw. für den Bau von orthodoxen Kirchen sollten die Gutsverwaltungen sorgen. Diese Folgerung glaubte man auf russischer Seite aus dem in Livland geltenden Kirchenrecht ziehen zu müssen. Auch andere Lasten kamen neu hinzu, die ebenfalls nur die Güter tragen konnten: für die Fahrten der Priester durch die noch sehr ausgedehnten Kirchspiele mußten Pferde gestellt werden. Für den Bischof, der

[20] Ebd. Nr. 205a (28 — 7. Januar 1847; 79 — 16. Januar 1847; 934 — 12. August 1847).

[21] Ebd. Nr. 205a (8029 — 23. September 1847).

[22] *H. Kruus*, Bauernbewegung, S. 445.

freilich seltener durchs Land reiste, mußten immer sechs Pferde und eine Kutsche an den Poststationen bereitgehalten werden.[23]

Filaret sah in der Konversionsbewegung die große Möglichkeit für seine Kirche in Livland. Seine Bemühungen gingen dahin, die Übertretenden von Anfang an durch seine Kirche zu erfassen. Er sorgte auch dafür, daß Kirchen im Lande entstanden, die Bauern kirchlich bestimmt wurden und die Bewegung im Gange erhalten wurde. Am 19. Dezember 1845 verfügte er, daß in Wolmar eine lettische orthodoxe Kirche gebaut werden sollte. Um die Vorbereitungen dafür zu treffen, entsandte er zwei Kirchendiener dorthin, die jedoch vom Magistrat unter dem Vorwand, ihre Legitimationen reichten nicht aus, festgehalten und verhört wurden. Die Bescheinigungen erwiesen sich tatsächlich als nicht gesiegelt. Trotzdem verwahrte sich der Bischof aufs schärfste gegen derartige Behandlung seiner Beauftragten und ließ dem Magistrat durch den Zivilgouverneur von Fölkersahm einen scharfen Verweis erteilen. Dieser kam auch dem Verlangen des Bischofs nach und schrieb an den Magistrat, die von dort gemachten Bemerkungen über die Legitimationen der Kirchendiener und ebenso über den orthodoxen Gottesdienst in lettischer Sprache wären ganz ungehörig und müßten „unter den gegenwärtigen Zeitumständen" gerügt werden.

Nach orthodoxem Kirchenrecht darf Gottesdienst und Sakramentsempfang nur in einem geweihten kirchlichen Raum erfolgen. Diese Bestimmung mußte angesichts der wenigen orthodoxen Kirchen in Livland und der Flut der zu firmenden Konvertiten auf irgend eine Weise umgangen werden. Der Generalgouverneur erteilte unter den genannten Umständen die Ausnahmeerlaubnis, daß orthodoxe Bauern sich wie sie es von den herrnhutischen Versammlungen her gewohnt waren, zu Gesang und Gebet in einem Bauernhause versammeln durften. Nachdem diese Erlaubnis erteilt war, erließ Bischof Filaret seine Verfügung, daß orthodoxe Hausgottesdienste gehalten werden sollten.[24] War im Erlaß des Thronfolgers die Rede davon, daß die Firmung (miropomazańe) in einer Kirche zu geschehen hätte, so war diese Verordnung vom Kaiser selbst bereits nach seiner Rückkehr aus Italien aufgehoben und statt dessen festgesetzt, daß die Firmung zu den kirchlichen Handlungen gehörte, die der Geistliche überall vornehmen dürfte. Diese kaiserliche Bestimmung wurde nunmehr von Golovin dem Konsistorium und den Ordnungsgerichten zugestellt.

Es ist erklärlich, daß die livländischen Behörden unter den genannten Umständen für die orthodoxe Geistlichkeit nicht viel übrig

[23] Über Wanderkirchen ebd. S. 438 und LKKA Nr. 205 a (64 — 13. Januar 1847).

[24] LKKA Nr. 205 a (338 — 6. Juni 1847).

hatten. Im Verkehr mit dieser werden sie gezeigt haben, wie sie im Grunde über sie dachten, denn ein Erlaß des Generalgouverneurs vom 20. November 1846 verlangte von ihnen größere Ehrerbietung gegenüber den Priestern der Staatskirche.[25] Die Art allein, mit der die russische Geistlichkeit sich in Livland eingeführt hatte und ihr Amt versah, war nicht dazu angetan, ihr große Achtung entgegenzubringen. Bei der Aufnahme der neuen Glieder der rechtgläubigen Kirche verfuhr sie leichtfertig. Von einer Belehrung über den Glauben, die kirchlichen Sitten und Bräuche war keine Rede. Mit der „Anschreibung" war alles erledigt; die Neubekehrten wurden so behandelt, als wären sie schon langjährige Glieder der orthodoxen Kirche und mit ihrem Leben genau vertraut. Im Interesse der Staatskirche sollte über dieses Verfahren nicht gesprochen werden. Als jedoch ein lutherischer Adjunkt einem Priester gegenüber an der Aufnahmepraxis Kritik übte, wurde er angezeigt und bekam vom Generalgouverneur für die „freche Einmischung in fremde Glaubensangelegenheiten" eine Verwarnung. Als eine Gutsverwaltung von sich aus die Bauern, die sich hatten anschreiben lassen, zum Katechismusunterricht schickte, verbot Golovin diese Art von Fürsorge.[26]

Viel Ärger und böses Blut schuf um diese Zeit die Frage, von welchen Lasten die zur orthodoxen Kirche übergetretenen Bauern zu befreien wären. Unter der Landbevölkerung war die Meinung weit verbreitet, mit dem lutherischen Pastor hätte der Konvertit nichts mehr zu tun. Selbst wenn sie von ihm Land gepachtet hatten, zahlten sie dem Pastor weder die ausgemachte Pachtsumme noch die Grundlasten. Es bedurfte ebenso erst amtlicher Verfügungen, um den Bauern zu erklären, daß sie im Falle des Übertrittes wohl von den kirchlichen Gebühren, nicht aber von den Reallasten befreit wären. Das Kreisgericht in Dorpat entschied, daß die Konvertiten auch die Lasten an Kirchen- und Wegebauten ebenso wie an der zu repartierenden „Priestergerechtigkeit" weiterhin mitzutragen hätten. Da die indigene Bevölkerung außerdem der Ansicht war, Rückstände an den lutherischen Pastor brauchte sie nicht zu bezahlen, mußte der Generalgouverneur auch in diesem Falle wieder eingreifen und mit einem besonderen Erlaß anordnen, daß von den eigentlichen kirchlichen Abgaben die bereits Übergetretenen zu befreien wären, daß Rückstände aber und Reallasten immer voll bezahlt werden müßten. Aber im folgenden Jahre 1847 beantragte Bischof Filaret bereits eine

[25] Ebd. (1062 — 20. November 1846). Fünf russische Priester, darunter Znamenskij und Zlatinskij, mußte der Bischof versetzen, weil sie sich in ihren Bezirken unmöglich gemacht hatten. Ebd. (251 — 21. Februar 1847).

[26] Ebd. (1130 — 20. Dezember 1846).

Ausnahme: auf seinen Wunsch hin sollten die Kirchenältesten, wie es in Rußland üblich war, von den Gemeindelasten frei sein.[27]

Alle diese Streitfragen waren noch nicht endgültig geregelt, als ein neuer Kontroverspunkt auftauchte. Der Priester Panov aus Arensburg meldete, die Vertreter der örtlichen Behörden schrieben bei den Anschreibungen für sich die Namen der Übertretenden auf, um sie nachher besonders zu ermahnen und vor diesem entscheidenden Schritte zu warnen. Dasselbe geschah auch in Wenden. Der Priester Trufanov hatte sich dort von den Gerichtspersonen das Heft mit den Namen der Konvertiten ausgebeten und, statt es wiederzugeben, dem Bischof mit einer Anzeige eingereicht. Zu diesem Vorfall nahm das Ordnungsgericht Wenden entschieden Stellung. In seinem Bericht werden die kaiserlichen Bestimmungen über die Teilnahme einer Gerichtsperson bei der Anschreibung und über die sechsmonatliche Frist bis zur Firmelung als „Früchte mehrfacher Remonstrationen des Landes zugunsten der gefährdet erscheinenden Gewissensfreyheit des Volkes“ bezeichnet. In den Augen des Gerichts waren diese Bestimmungen nur Sicherheitsmaßnahmen gegen Mißbräuche orthodoxer Geistlicher. Das Gericht hielt es daher für seine Pflicht, Verzeichnisse der Konvertiten zu führen, um nachprüfen zu können, wie dem Willen des Kaisers seitens der russischen Geistlichkeit entsprochen würde.[28]

Bauern, die sich zur Anschreibung von den Gütern entfernten, mußten nach einer Bestimmung des Generalgouverneurs von der Gutsverwaltung eine Urlaubsbescheinigung mitbringen.[29] Auf diese Weise sollte die Ordnung gewahrt bleiben. Die Anschreibung sollte nicht zum Grunde genommen werden, um sich dem Müßiggang hinzugeben. Aber die Verwaltungen machten zuweilen Schwierigkeiten, teils aus Zeitmangel, teils um die Bauern von ihrer Absicht abzubringen. Auf diese Nachricht hin reichte der Bischof sofort seine Beschwerde ein, und der Zivilgouverneur hatte die schwere Aufgabe, den Tatbestand wieder zu klären und zwischen den Parteien zu vermitteln. Die Anklagen erwiesen sich auch hier in den meisten Fällen als unbegründet. Die Klagen gingen auch direkt an den Generalgouverneur. So verlangte z. B. Golovin einige Monate später die Bestrafung des Gutsbesitzers von Rennenkampf aus dem Kreise Dorpat, der seinen Bauern Urlaubsbescheinigungen verweigert haben sollte. Bei der eingeleiteten Untersuchung konnte die Gutsverwaltung jedoch die Anklagen widerlegen und die Kläger der Unwahrheit zeihen.

Um dieselbe Zeit begannen Klagen einzulaufen über wirtschaft-

[27] Ebd. (862 — 23. September 1846); vgl. Svod Zakonov XIX, Art. 202.
[28] Ebd. (3778 — 11. November 1847).
[29] Ebd. (12 — 4. Januar 1846).

liche Bedrückung und ungerechte Behandlung der zur Staatskirche übergetretenen Bauern durch die Gutsverwaltungen. Die Bauern gaben an, die gepachteten Gesinde (Höfe) würden ihnen wieder genommen, sie würden von der Scholle verdrängt, müßten Not leiden, bekämen vom Gut schlecht gewordenes Brot usw. Darüber kam es zu einem harten Kampf zwischen dem Generalgouverneur und dem Landadel, der schließlich doch seine Position behaupten konnte. Golovin hatte aus diesem Anlaß an Fölkersahm geschrieben, die russische Regierung könnte nicht zulassen, daß freiwilliger Eintritt in die Staatskirche zum Anlaß von Verfolgungen würde. In dieser Situation wußte sich der Zivilgouverneur zunächst nicht anders zu helfen, als daß er diese harten Worte an die ihm unterstellten Behörden weiterleitete und in Golovins Sinn verlangte, daß „solchen dem Allerhöchsten Willen zuwiderlaufenden Bedrückungen ein Ziel gesetzt werde".[30]

Als Golovin indes auf eine derartige Klage eines Einheimischen hin ein Verfahren durchführen ließ, mußte er selbst die Erfahrung machen, daß die Anklagen unbegründet waren. Daraufhin schrieb er zu seiner Entschuldigung an Fölkersahm: „Unter den gegenwärtigen Umständen bin ich genötigt, zuweilen auf derartige Klagen hin besondere Untersuchungen anzusetzen als Präservativmaßnahmen, um unrichtigen Folgerungen, die auftreten könnten, vorzubeugen." Ob Golovin die Machenschaften, die zu solchen Klagen führten, durchschaute, bleibt eine offene Frage. Tatsächlich lagen die Dinge häufig so, daß widersetzliche Pächter und Arbeiter, die sich an einem Gutsherren rächen wollten, gegen ihn die Anklage erhoben, sie würden von ihm ungerecht behandelt, geschlagen oder gar von Haus und Hof gejagt.[31]

Die Bewegung im Lande wurde indes nicht geringer. Als fortwirkende Ursache wurde angegeben die „unter dem Landvolk verbreitete chimärische Ansicht und seit Jahren herrschende Idee, daß in Rußland sogenanntes Seelenland vertheilt werde". Dieses Gerücht ließ nicht nach und veranlaßte sogar im Jahre 1847 mehrere lettische Bauernfamilien aus dem Kreise Werro, nach dem benachbarten Pleskau zu entweichen. Wenn einige Vertreter der Behörden, wie der Vizegouverneur v. Cube, noch der Meinung waren, die Bauern ließen sich durch ruhige Überredung bestimmen, von ihrem sinnlosen Vorhaben abzulassen, so mußten sie doch selbst feststellen, daß die Bewegung unter den Bauern anhielt und die Fluchtversuche immer größere Ausmaße annahmen. Gingen sie zuerst nur vom Kreise Werro aus, so sprang auch diese Bewegung bald auf andere Kreise über. Bald wurden Flüchtlinge auch aus dem Kreise Dorpat

[30] Ebd. (1049 — 19. November 1846).
[31] Ebd. (5779 — 18. September 1847).

festgestellt. Das Ordnungsgericht Werro meldete, „daß solche Auswanderung noch immer im Steigen begriffen". Zu Hause verkauften diese Bauern alles in der Annahme, in Pleskau würden sie mit allem Nötigen ausgerüstet und in andere Provinzen zur Ansiedelung geschickt werden.[32]

Wie inzwischen ermittelt wurde, war die Veranlassung zu diesen neuen Gerüchten die öffentliche Bekanntgabe eines Gutsbesitzers aus Pleskau, er würde livländischen Bauern Land verpachten. Um die Auswanderungsbewegung zum Stillstand zu bringen, wurde in der Verwaltung beschlossen, die fliehenden Bauern an der livländischen Grenze anzuhalten; um das gleiche Vorgehen wurde der Gouverneur von Pleskau ersucht. Tatsächlich wurden im April 1847 bereits 200 Bauern aus Pleskau zurückgeschickt. Da sie aber schon länger als drei Wochen von Hause fort waren, meinten die Zurückgebliebenen, sie wären ans Ziel gekommen, und brachen ebenfalls auf. Sie waren dabei der Ansicht, die Zettel des russischen Priesters, die sie mit drei Kreuzen hatten unterschreiben müssen, würden ihnen in Rußland als Paß dienen. Nachdem die Flüchtlinge nach Hause zurückgebracht waren, wurden sie polizeilich bestraft. Obwohl sich daraufhin niemand mehr zu entfernen wagte, war die Ruhe im Lande noch lange nicht wiederhergestellt.[33]

Die Ansicht, als wären die lettischen und estnischen Bauern Livlands in überwältigender Mehrheit, ob alt oder jung, den Verlockungen der konfessionellen Propaganda erlegen und erst viel später auf Grund bitterer Erfahrungen und vieler Enttäuschungen zur Umkehr bewogen worden, bedarf doch starker Einschränkungen. So sehr auch die ausgegebenen Parolen den schlichten Menschen verwirren mußten, so gab es doch unter den Landbewohnern nicht wenige, die nicht nur selbst in ihrer Überzeugung fest blieben und ihrer Kirche die Treue bewahrten, sondern die sich sogar dazu entschlossen, auf wankelmütige und schwache Gemüter einzuwirken. Diese „unerlaubten" Beeinflussungsversuche sind dann auch sofort gemeldet und zu Golovins Kenntnis gebracht worden. Daraufhin verfügte der Generalgouverneur, die Ältesten der Gemeinden sollten es nur ja nicht wagen, „mit rechtgläubigen Bauern zusammenzukommen, um sie zur Konversion zum Luthertum zu überreden".[34] Von

---

[32] Ebd. Nr. 384 (910 — 8. April 1847).

[33] Ebd. (6352 — 14. April 1847). Den Anlaß zu dieser Auswanderungsbewegung gab eine in der Dörptschen Zeitung vom 21. Januar 1847 erschienene Anzeige eines Gutsbesitzers aus Pleskau, in der offen gesagt war, er verpachte Land an livländische Bauern.

[34] Ebd. Nr. 895 (25. November 1847) mit Berufung auf Svod Zakonov XIV, 4 Art. 110. Daß lutherische Pastoren die Bauern, die die Absicht äußerten, zur östlich-orthodoxen Kirche überzutreten nicht überreden und nicht beeinflussen dürften, war schon früher (18. August 1845) verfügt worden.

einer Rückgängigmachung voreiliger Anschreibungen wollte Golovin nichts wissen. Wer sich beim orthodoxen Priester hatte anschreiben lassen und als rechtgläubig galt, durfte in keinem Falle mehr die Staatsreligion verlassen. Der Rückweg in die lutherische Kirche war den Konvertiten für immer abgeschnitten, wer sich aber trotzdem unterstand, den angeschriebenen Bauer wieder zur Abkehr zu verleiten, mußte nach dem geltenden russischen Staatsrecht gefangengesetzt und dem Gericht zur Aburteilung vorgeführt werden.

Die Konversionsbewegung brachte der russischen Regierung den erwünschten Anlaß, dem Sonderdasein der baltischen Provinzen ein Ende zu bereiten. Die Rechte und Privilegien, auf die sich die Ritterschaft immer stützte, sollten aufgehoben werden. Den Anfang dazu hatte die russische Regierung bereits mit der 1832 durchgeführten kirchlichen Neuordnung gemacht. Nun sollten, nachdem die Konversionen die praktischen Folgerungen auf diesem Gebiet gebracht hatten, im Zuge der Dinge auch andere Gebiete des öffentlichen Lebens im russischen Sinn ausgebaut werden. Der Generalgouverneur wollte sofort die Angleichung an das übrige russische Reich in der Verwaltung durchsetzen.[35]

Das baltische Recht hörte jetzt endgültig auf, in Geltung zu sein. Unter Berufung auf das am 1. Januar 1846 für das ganze Reichsgebiet in Kraft getretene neue russische Gesetzbuch (1. Teil Art. 7 § 122) verlangte Golovin am 3. August 1847, daß die öffentlichen Verwaltungsorgane sich von nun an der russischen Sprache zu bedienen hätten. Nicht nur die an übergeordnete Stellen und vor allem an die Ministerien gerichteten Anträge und Berichte sollten von nun an in russischer Sprache abgefaßt sein, sondern auch die gesamte Geschäftsführung in dieser Sprache geführt werden. Auf die Vorstellungen der örtlichen Behörden, es gäbe keine guten Übersetzer, ließ sich der Generalgouverneur nicht ein. Laut kaiserlicher Verfügung mußten in allen Dienststellen auf Staatskosten Übersetzer angestellt werden. Der Zivilgouverneur hatte Golovins Verfügung an alle ihm unterstellten Ämter im Lande zu leiten. Bereits nach 14 Tagen fragte der Generalgouverneur bei ihm an, was auf Grund der Verordnung vom 3. August 1847 veranlaßt wäre. Golovin unterstrich dabei, daß in russischer Sprache abgefaßte Gesuche von behördlichen Stellen in keinem Falle mehr zurückgewiesen werden durften. Fölkersahm antwortete ihm darauf, daß die größeren Verwaltungsorgane von jetzt ab für den Verkehr mit den Ministerien und innerrussischen Gouvernements besondere Expeditionen besäßen, die kleineren Instanzen dagegen, wie Magistrate, Ordnungs- und Landgerichte, die aus finanziellen Gründen eigene Übersetzer

[35] *A. v. Tobien,* Die livländische Ritterschaft, Bd. I, S. 176 f.

zu halten nicht imstande wären, ihren Schriftwechsel vorläufig durch die Gouvernementsverwaltung in Riga gehen lassen würden.[36] Fölkersahm ließ außerdem Golovins Weisung drucken und „durch Patent" im Lande von Hof zu Hof bekanntgeben.

Fielen die politischen Sonderrechte der Ostseeprovinzen hin und wurden sie als solche nicht mehr geachtet, so war die Stellung der evangelisch-lutherischen Landeskirche, die bisher ebenfalls ein bevorrechtetes Dasein geführt hatte, wenn nicht aufgehoben, so doch stark gefährdet. Das konfessionell einheitliche Gebiet wurde nunmehr zersprengt; mit und ohne Schuld ihrer Vertreter wurde die Kirche durch die Bauernbewegung nicht unerheblich betroffen. Unter diesen Umständen konnte das Ev.-luth. Generalkonsistorium in Petersburg nicht jede Einschränkung und Herausforderung unbeantwortet lassen. Einige Vorfälle in Livland hatten Veranlassung gegeben, höheren Orts Eingaben und Beschwerden einzureichen. So beantragte das Generalkonsistorium u. a., daß bei Mischehen der orthodoxe Teil nicht einfach die Kinder in seine Kirche mitnehmen sollte, sondern eine Frist zunächst bestimmt würde, in der die Zustimmung des lutherisch bleibenden Teiles eingeholt werden sollte. Diesen Antrag lehnte der Hl. Synod ab und bestimmte sogar, daß Kinder aus Mischehen nicht nur sofort in die russische Kirche aufgenommen, sondern auch ohne Einhaltung jeglicher Frist gefirmt werden sollten.[37]

Ebenso zog das Generalkonsistorium den kürzeren und mußte sich eine scharfe Zurechtweisung von oben her gefallen lassen, als es über das Vorgehen der russischen Geistlichkeit in Livland Beschwerde führte. Es erging ihm dabei nicht anders als vor ihm den lokalen Behörden Livlands. Orthodoxe Geistliche, so schrieb jetzt der Hl. Synod, unterstehen der geistlichen Gerichtsbarkeit. Dem geistlichen Gericht hätte das Generalkonsistorium seine Klagen vorlegen müssen. Auch dürfte das livländische Konsistorium von sich aus keine Untersuchungen über die Tätigkeit orthodoxer Priester anstellen, wie es im Falle des Diakons David Ballodis geschehen war.[38]

Die Einstellung der russischen Regierung in der Konversionsfrage zeigte deutlich, daß man sich über den Fall im klaren war. Die Lage der Ostseeprovinzen sollte verändert werden, und dazu bedurfte es radikaler Maßnahmen. Abgesehen von den Veränderungen im geltenden Recht sollten auch die selbständigen Landesinstitutio-

[36] Der Schriftwechsel der Geistlichen beider Konfessionen wurde der Form nach so geregelt, daß für Schriftstücke in lettischer oder estnischer Sprache eine Übersetzung beigelegt werden mußte. Da dieses von seiten der östlich-orthodoxen Geistlichkeit oft unterblieb, sah das Livländische Konsistorium sich genötigt, den Zivilgouverneur v. Cube darum anzugehen. Ebd. Nr. 205 a (1876 — 27. Juni 1847).

[37] Ebd. (934 — 12. August 1847). Über diesen entscheidenden Streitpunkt vgl. *Kruus*, Bauernbewegungen, S. 445.

[38] Ebd. Nr. 966 (26. August 1847).

nen, vor allem die lutherische Kirche Livlands, schärfer angefaßt werden. Nicht ohne Zusammenhang mit den Bauernbewegungen steht der kaiserliche Ukas vom 20. Juni 1847, aus dem Reichsschatz keine Geldunterstützungen an evangelische Pastoren oder Gemeinden mehr zu zahlen. Vielmehr müßten diese mit ihren eigenen Mitteln und den Zuschüssen, die die allgemeine Kirchenverwaltung erhielt (30 000 Rubel in Silber), auszukommen wissen.[39]

Unter diesen Umständen haben die baltischen Gutsherren, die gute Beziehungen zum Petersburger Hofe besaßen, nichts unversucht gelassen, um zu Gehör zu kommen. Sie wollten dem Kaiser nicht nur ihre Auffassung von den Ursachen und von dem Fortgang der Bauernbewegung nahebringen, sondern zugleich in Anbetracht der persönlichen Haltung des Kaisers ihm die Warnung aussprechen, die Konversion könnte zu einer Revolution führen. Aber der Kaiser hatte seine eigene Ansicht von den Vorgängen in Livland. Bei der Audienz, die er den Vertretern der Ritterschaft im März 1846 gewährte, kam er auf den alten Streit der lutherischen Pastoren mit den Herrnhutern zu sprechen und meinte, die Wirren im Lande und die Konversionsbewegung daraus ableiten zu können. Die Prediger wären schuld; sie räsonnierten zu viel, statt zu lehren und Seelsorge zu treiben.[40]

Als im Dezember das Ostseekomitee in Petersburg zusammentrat, meinte man allgemein, daß es sich wohl ausschließlich mit kirchlichen Fragen befassen, „durchaus aber nicht mit den gänzlich gestörten Verhältnissen zwischen Gutsherren und Bauern" beschäftigen werde. Das Zustandekommen dieses Ausschusses und seine Arbeit wurde mit Recht als der erste Schritt zur Entspannung angesehen. Tatsächlich sollte hier sachliche Arbeit über vorgefaßte Meinungen siegen. Nicht die kirchliche, sondern die sozial-wirtschaftliche Lage wurde einer gründlichen Revision unterzogen, ohne daß radikale Tendenzen Einfluß gewinnen konnten. Hier sollte das Werk fortgesetzt werden, das mit der Kodifizierung des baltischen Rechtes 1843 begonnen war. „Eine weise und wahrhaft konservative Politik," schreibt General von Rochow, „hat den Sieg über die reaktionären Tendenzen eines leidenschaftlichen und fast übertriebenen russischen Nationalismus davongetragen. Übergreifend und unduldsam wie alles, was wilder Leidenschaft verfallen ist, sucht die russische nationale Faktion mit aller Kraft das Nivellierungs-, Uniformierungs- und Verschmelzungssystem durchzusetzen."[41]

Im Zuge dieser Bestrebungen hatte auch Golovin versucht, mit den schärfsten Mitteln die kaiserlich-russische Politik in dem ein

[39] Ebd. Nr. 660 (2546 — 20. Juni 1847).
[40] Vgl. *Tobien*, Agrargesetzgebung, S. 122.
[41] ABi 13,253.

Sonderdasein führenden Reichsland zu treiben. Für die örtlichen Behörden waren seine Verordnungen oft unausführbar, oft auch mit schweren Kollisionen verbunden. Diese Maßnahmen zerbrachen das Gefüge der Provinzialverwaltung mit ihren festen Ordnungen, um an ihre Stelle Ordnungen und Gewohnheiten zu setzen, die einfach aus dem russischen Leben übertragen wurden und der einheimischen Bevölkerung fremd bleiben mußten. Golovins Verordnungen und die von anderer Seite ausgehenden Maßnahmen, die auf die Konversion, d. h. Russifizierung der einheimischen Bevölkerung gerichtet waren, haben dieser nicht genützt, sondern geschadet. In den 80er Jahren haben die Nationalen diese Tatsache selbst eingesehen, als es bereits zu spät war. Wenn ihr Dasein damals wirtschaftlich gebessert wurde, so geschah das nicht auf dem Wege administrativer Bekehrungen zum russischen Glauben, sondern durch die neue Agrargesetzgebung, die die Bestimmungen von 1819 aufhob und durch neue Regelungen das bäuerliche Dasein auf eine festere wirtschaftliche Basis stellte.[42]

Golovins Gewaltregiment konnte und wollte Fürst A. Suvorov nicht fortsetzen. Da ihm viel an einer Befriedung des Landes lag, hielt Suvorov es für möglich, Verordnungen seines Vorgängers aufzuheben oder abzumildern. So konnte er verfügen, daß der Schriftwechsel mit orthodoxen Priestern auch in deutscher Sprache geführt werden konnte, wenn es bekannt wäre, daß der betreffende Priester der deutschen Sprache mächtig wäre. Nach einigen Jahren ging er selbst sogar dazu über, seine Verfügungen an livländische Behörden deutsch zu erlassen und setzte seine Unterschrift in deutschen Schriftzeichen darunter.[43]

In diesem Umschwung kommt nicht nur Suvorovs persönliche Haltung und Stimmung zum Ausdruck. Auch die Petersburger Politik nahm diese Wendung. Am 3. Februar 1848 schreibt General von Rochow: „Habe ich einige Äußerungen des Kaisers richtig verstanden, so fängt man an, einigermaßen von der bisherigen Intoleranz sowohl in politischen als auch kirchlichen Dingen abzugehen. Ich glaube wahrzunehmen, daß man jetzt ... mehr geneigt wird, den Grenznachbarn gegenüber ein freundliches Verfahren zu beobachten."[44]

---

[42] *Tobien*, a. a. O., S. 198 ff.

[43] Das Sprachengesetz von 1850 ließ Suvorov unberücksichtigt. Erst 1867 ist es in diesen Gebieten durchgeführt worden.

[44] ABi 16, I, Bl. 47a (3. Februar 1848).

Wissenschaftliche Chronik.

Die orthodoxe Kirche des Ostens in Deutschland.

Grundzüge ihres Rechts- und Glaubenslebens.

Von Werner Haugg,
Landgerichtsrat im Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten.

Wenn vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Deutschland die Rede ist, so versteht man hierbei im allgemeinen, entsprechend dem zahlenmäßigen Konfessionsstand in Deutschland, nur die Beziehungen des Staates zur evangelischen und zur römisch-katholischen Kirche. Diejenigen, die die Dinge etwas genauer kennen, denken vielleicht noch an die alt-katholische Kirche und an die in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland zusammengeschlossenen deutschen evangelischen Freikirchen. Von Beziehungen des Staates zu einer in Deutschland bestehenden orthodoxen Kirche des Ostens ist dagegen bei uns nie die Rede gewesen, obgleich auch eine solche in Deutschland schon seit langer Zeit besteht.

Die Kirche ist nach orthodoxer Begriffsbestimmung die von Jesus Christus gestiftete Gemeinschaft von Menschen, die untereinander durch den Glauben, die Sakramente, das göttliche Gesetz und die Hierarchie verbunden sind. Auch sie will eine heilige katholische und apostolische Kirche sein. Freilich bezieht sich das weniger auf die auf Erden in Erscheinung tretende sichtbare orthodoxe Kirche als vielmehr auf die unsichtbare Kirche des Glaubenslebens. Die orthodoxe Kirche in der Welt der Tatsachen ist keine einheitliche Größe wie die unter dem Papst stehende römisch-katholische Kirche, sondern sie zerfällt wie die evangelische Kirche in zahlreiche, voneinander meist völlig unabhängige Einzelkirchen.

Das galt vor dem Weltkrieg von 1914/18 auch für die orthodoxe Kirche im Deutschen Reich. Soweit nämlich vor dem Weltkrieg Angehörige des orthodoxen Glaubensbekenntnisses in Deutschland lebten, konnten sie entsprechend der damals bestehenden allgemeinen Gliederung der orthodoxen (morgenländischen) Kirche (Patriarchate von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem, Erzbistum Cypern, Landeskirchen von Bulgarien, Griechenland, Montenegro, Serbien, Rumänien und Rußland) meist nach Herkunft und Staatsangehörigkeit einer dieser Kirchengruppen zugerechnet werden. Das Prinzip der Bildung der orthodoxen autokephalen Kirchen ist das staatlich-völkische gewesen, und dieses Gesamtbild spiegelte sich auch in dem in Deutschland in Erscheinung tretenden orthodoxen Glaubensleben im Teilausschnitt wider.

Das blieb zunächst auch nach dem Weltkrieg so. Nur mußten jetzt, entsprechend den politischen und nationalen Folgen des Weltkrieges, auch die allgemein bekannten Neuordnungen der einzelnen „autokephalen" und „autonomen" orthodoxen Kirchen des Ostens berücksichtigt werden. Insbesondere hat sich die Lage Rußlands insofern verändert, als (1917) der Allerheiligste Synod durch ein Patriarchat ersetzt wurde, dieses aber sofort mit seinen 100—120 Millionen Seelen in die schwere Lähmung durch den Bolschewismus verfiel. Für die Ostkirche in Deutschland bedeutete das einen vernichtenden Schlag gegen die zahlenmäßig stärkste östliche Volkskirche des Reiches überhaupt. Hatte diese

doch in der östlichen Diaspora des Reiches immer schon eine bevorzugte Stellung genossen. Als rußländische Diaspora-Kirche hatte sie sich stets eng an die damaligen Kaiserlich-russischen Botschaften zu Berlin und Wien angelehnt. Das Protektorat über die zahlreichen russisch-orthodoxen Kirchengemeinden hatten stets die Kaiserlich-russischen Botschafter. Spenden wurden meist von dem Caren und von anderen Mitgliedern der kaiserlichen Familie und des Hauses Romanov gemacht. Mit diesen Spenden wurden Liegenschaften gekauft und Kirchen gebaut. In der damaligen Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland trat der Propst an der Kaiserlich-russischen Botschaftskirche zu Berlin, *Aleksej Mal'cev*, besonders hervor. Russisch-orthodoxe Kirchengemeinden entstanden so in Berlin, Baden-Baden, Breslau, Darmstadt, Dresden, Bad Ems, Görbersdorf, Hamburg, Bad Homburg v. d. H., Kissingen, Leipzig, München, Nauheim, Oederwalde-Ost, Stuttgart, Weimar, Wien, Wiesbaden. Diese Kirchengemeinden bestanden zunächst in der Form nicht rechtsfähiger Vereine und wurden später meist nach deutschem Vereinsrecht als rechtsfähige Vereine in das Vereinsregister eingetragen. Über den Metropoliten von Petersburg als Bindeglied standen alle diese Kirchengemeinden unter dem „Heiligsten Regierenden Synod" in Petersburg. Dies war die Oberste Kirchenbehörde, in der durch den Oberprokurator und gleichzeitigen Russischen Staatsminister für die kirchlichen Angelegenheiten als seinen Stellvertreter der Car, das Oberhaupt des Russischen Staates, gewissermaßen gleichzeitig auch das Oberhaupt der Russisch-Orthodoxen Kirche darstellte (§§ 42, 43 der alten russischen Staatsverfassung). Die Liturgie der Kirche lautete damals (1914):

> „Für unsern gottesfürchtigen, gottgeschützten und großen Herrn Kaiser Nikolaj Aleksandrovič, für seinen ganzen Palast und sein ganzes Kriegsheer lasset uns zu dem Herrn beten. Herr erbarme Dich, auf daß Du ihm beistehest und alle seine Feinde und Widersacher unter seine Füße legest. Auch beten wir für unsern gottesfürchtigsten, gottgeschützten Selbstbeherrscher und Großen Herrn Kaiser Nikolaj Aleksandrovič um Macht, Sieg, lange und ruhige Regierung, Gesundheit und Heil, auf daß der Herr unser Gott ihm in allen Dingen vorzüglich förderlich und behilflich sein möge und unter seine Füße legen möge alle Feinde und Widersacher."

Zu diesen Widersachern und Feinden gehörte zu Beginn des Weltkrieges auch Deutschland. Trotzdem überließ die deutsche Regierung während des Weltkrieges der Königlich-spanischen Vertretung bei Deutschland den Schutz des russisch-orthodoxen Kirchenvermögens in Deutschland und sorgte auch im Rahmen des möglichen für eine Seelsorge unter den russischen Kriegsgefangenen.

Nach dem Sturz des letzten „Beschützers der Rechtgläubigkeit", des russischen Caren Nikolaus II., und nach seiner Ermordung am 17. Juli 1918 durch die Bolschewiken verlor die Russisch-Orthodoxe Kirche zunächst nicht nur ihr Oberhaupt, sondern auch jeden Halt. Es gelang zwar noch, 1917 zwischen der demokratischen Februar- und der bolschewikischen Oktoberrevolution in Rußland, ein All-Russisches Kirchenkonzil zu Moskau abzuhalten, das das im Jahre 1700 (1721) von Peter dem Großen abgeschaffte alte Moskauer Patriarchat wiederherstellte und am 5. (18.) November 1917 den Erzbischof Tichon (Vasilij Feodorovič Belavin aus Pskov) zum Patriarchen von Moskau und ganz Rußland wählte, aber die nachfolgenden sowjetistischen Maßnahmen haben die Früchte dieser organischen Neuordnung nicht mehr reifen lassen. Durch seine Erwählung ist der Patriarch zusammen mit den weiter gewählten Organen der Obersten Kirchenregierung (Heilige Synode und Oberster Kirchenrat) das Haupt der orthodoxen Kirche Rußlands und in dieser Eigenschaft Rechtserbe der Heiligsten Regierenden Synode geworden. Dasselbe Konzil gab dem Patriarchen das Recht, falls die Tätigkeit der beiden gewählten Organe unter besonderen Umständen abbrechen sollte, selbständig bis zur neuen Versammlung des Konzils die Kirche allein zu ver-

walten und auch im Falle der Unmöglichkeit für den Patriarchen, die Kirche zu verwalten (Verhaftung, Verbannung, Tod), einen Stellvertreter zu ernennen. Auf Grund dieser Vollmachten ist der Patriarch Tichon nach dem Abbruch der Tätigkeit der beiden gewählten Organe aus politischen Gründen Alleinregierender der Kirche Rußlands geworden, starb aber bekanntlich in politischer und kirchlicher Ohnmacht — auf bisher nicht geklärte Weise — am 7. April 1925.

Kurz vor seinem Tode konnte er einen Verweser (Locum tenens) des Patriarchats bestellen, den Metropoliten Peter von Kruticy (Petr Feodorovič Poljanskij), der auch allgemein anerkannt wurde, aber durch Gefangensetzung seitens der Bolschewiken alsbald nach seiner Erwählung (1925) seinem Schicksal anheimfiel. Gerüchte wollten wissen, daß er zu zehn Jahren Verbannung verurteilt worden sei und unter schrecklichen Verhältnissen auf der Insel Che an der Ob-Mündung gelebt habe. Am 22. Mai 1937 teilte die russische Emigrantenzeitung Vozroždenie Nr. 4079 mit, „daß die Bischofssynode der Russisch-orthodoxen Kirche des Auslandes in ihrer letzten Sitzung nach Prüfung der Mitteilungen über das Ableben Peters von Kruticy zur Überzeugung gelangt sei, daß kein Zweifel mehr an der Nachricht von seinem Tode zu bestehen habe, obwohl die näheren Umstände, Ort und Zeit des Hinscheidens nach wie vor unbekannt bleiben". Die hierarchische Gliederung der bisher festgefügten rußländischen Kirche brach nun auseinander. Im Inneren des Riesenreiches bildeten sich die bekannten „Neu"- und „Lebenden" Kirchen, in der Emigration organisierte sich die „Auslandskirche". Bevor nämlich der Patriarch Tichon von den Bolschewiken verhaftet wurde, hatte die russische Gegenrevolution (Weiße Armee) zeitweilig Süd-Rußland besetzt, so daß der Patriarch in Moskau keine Verbindung mehr mit diesem Teil der Russischen Kirche unterhalten konnte. Der Patriarch Tichon erklärte es daher unter dem 20. November 1920 für notwendig, eine schon für Süd-Rußland geschaffene selbständige Kirchenverwaltung zu bestätigen und übertrug dieser Kirchenverwaltung, die 1919 in Stavropol' ihren Sitz genommen hatte, absichtlich, da er bewegte Zeiten voraussah, die Verwaltung aller russischen Kirchen außerhalb Moskaus, vornehmlich der südrussischen Diözesen. Diese Kirchenregierung bestand damals aus etwa 25—30 Bischöfen Süd-Rußlands und teilte sich in das Bischofskonzil und die sogenannte Bischöfliche Synode als ausführende Behörde. Als die Weiße Armee Süd-Rußland verlassen mußte, wanderten auch diese Bischöfe aus und begaben sich zunächst nach Konstantinopel und von dort später nach Syrmisch-Karlowitz in Jugoslavien. Dieser Bischofssynode war es vorher — nach ihren eigenen Angaben — gelungen, dem Patriarchen Tichon, die von ihr gefaßten Beschlüsse und Satzungen zu unterbreiten und auch von ihm deren Bestätigung zu erhalten. Von Syrmisch-Karlowitz aus übte die Bischofssynode — wie sie stets betont — im Einvernehmen mit dem Patriarchen Tichon und auch im Einverständnis mit allen im Ausland bestehenden russisch-orthodoxen Kirchengemeinden die Gesamtverwaltung aus.

Wie früher die in den westlichen Ländern Rußlands bestehenden Russisch-orthodoxen Auslands-Kirchengemeinden dem Metropoliten von Petersburg unterstanden, so faßte auch die Bischofssynode der Russisch-orthodoxen Kirche des Auslandes den Beschluß, diese Gemeinden einem besonderen Bischof, nämlich dem Erzbischof von Wolhynien und Žitomir, Eulogius, zu unterstellen, was der Patriarch Tichon durch Erlaß vom 26. März/8. April 1921 — Nr. 424 — bestätigte, und wozu auch der damalige rechtmäßige, später von den Bolschewiken getötete Metropolit Benjamin von Petersburg durch Erlaß vom 8./21. Juni 1921 seine Zustimmung gab. Daraufhin erhob die Bischofssynode durch Synodaldekret vom 17./30. Januar 1922 — Nr. 64 — den Erzbischof Eulogius zur Metropolitanwürde.

Vorsitzender der Bischofssynode der Russisch-orthodoxen Kirche des Aus-

landes war damals der Metropolit Antonius von Kiev (Aleksej Chrapovickij), der nicht nur der Doyen des Episkopats der Russisch-orthodoxen Auslandskirche und ihr hervorragendster Theologe war, sondern gleichzeitig auch ihr wirklicher geistiger Führer. Nur aus der oben hervorgehobenen Bedrückung des Patriarchen Tichon durch die Bolschewiken kann es erklärt werden, daß ungeachtet des großen und von Antonius getragenen allgemeinen theologischen und philosophischen Einflusses der Bischofssynode, der Patriarch Tichon sie durch Erlaß vom 5. Mai 1922 — Nr. 349 — und vom 8./10. November 1923 — Nr. 106 — dennoch aufhob, was freilich entsprechend dem wahren Willen des Patriarchen von der Bischofssynode nicht anerkannt werden konnte.

In der Sowjetunion beanspruchte nach dem Tode des Patriarchen Tichon und nach der Verbannung des Patriarchatsverwesers Peter von Kruticy der Metropolit von Nižnij-Novgorod, Sergius, die Kirchenregierung. Nach seiner Festnahme durch die Bolschewiken erkannte Sergius am 16./29. Juli 1927 unter dem Druck der Verhältnisse die Sowjetregierung an und segnete sie. Dieser offizielle Schritt der Kirche in Rußland, der jedoch der russischen Kirchenverfolgung in keiner Weise steuern konnte, bedeutete eine gewisse Anerkennung des bolschewikischen Regimes und wurde deshalb innerhalb der russischen Emigration im Ausland nicht gebilligt. Die Bischofssynode der Russisch-orthodoxen Auslandskirche schied sich nunmehr völlig von dem Metropoliten Sergius.

Im Jahre 1926 nun überwarf sich der Metropolit Eulogius[1] mit der Bischofssynode und unterstellte sich dem Metropoliten Sergius von Moskau, nachdem er 1923 seinen Sitz von Berlin nach Paris verlegt hatte. Aber auch mit dem Metropoliten von Moskau entzweite er sich 1930 wieder und unterstellte sich nunmehr (1931) dem ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel. Dieser Schritt war insofern merkwürdig, als nach der innerhalb des russischen Auslandskonzils herrschenden kirchenrechtlichen Auffassung das Patriarchat von Konstantinopel niemals das Haupt einer allgemeinen orthodoxen Kirche gewesen oder als solches irgendwie kanonisch anerkannt worden sei. Alle Rechte und Prärogativen des ökumenischen Patriarchen sind nur Ehren- und Titularrechte. Irgendwelche Eingriffsmöglichkeiten in die Russisch-orthodoxe Kirche stehen ihm daher nach Auffassung der russischen Auslandskirche nicht zu. Deshalb mußte es in diesen Kreisen auch wundernehmen, daß der Patriarch in einem Schreiben vom 17. Februar 1931 dem Russisch-orthodoxen Metropoliten Eulogius seine zeitweilige Protektion erteilte und durch synodale Verordnung bestimmte, „daß alle russisch-orthodoxen Gemeinden in Europa ihre bisherige Selbständigkeit unveränderlich und unverändert aufrecht bewahrend als eine russische Kirchenorganisation und frei über ihre Angelegenheiten verfügend als zeitweilig ein eigenes besonderes Exarchat des allerhöchsten Thrones des ökumenischen Patriarchen bildend betrachtet werden“. Es kann daher nach Auffassung der Karlowitzer Bischöfe auch keine Rede davon sein, daß diese Protektion des ökumenischen Patriarchen dem Metropoliten Eulogius (den Titel eines Exarchen sprachen sie ihm bewußt ab), der, ursprünglich von der Bischofssynode berufen, nach der Trennung von dieser seine Legitimation

[1] Zum folgenden vgl. *Hans Koch*, Die Kirchenspaltung in der russischen Emigration, in: Die Christliche Welt, 1931, Heft 10, S. 450—462. Der Aufsatz wurde angeregt durch die Arbeit von *Michel d'Herbigny* S. J. und *Alexander Deubner*, russischer Priester: „Evêques russes en exil — douze ans d'epreuves (1918—1930)“ in: „Orientalia Christiana“, Bd. XXI, Rom 1931. Ferner *J. Lagowsky*, Die Russische Orthodoxe Kirche seit 1917, III. Die Wirren innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche des Auslandes, in: Evangelium und Osten, (1939), XII, H. 1, S. 2 ff., und H. 2, S. 41 ff.

verloren hat, erneut irgendeine kanonische Stellung innerhalb des Gesamtorganismus der Russisch-orthodoxen Kirche gegeben hat.

Seitdem lastet das sogenannte eulogianische Schisma schwer auf der Russisch-orthodoxen Auslandskirche und trennt die „Karlowitzer“ von den „Parisern“ — oder „Eulogianern“.

Diese nur mit Mühe zu überblickenden Verhältnisse der damaligen Russisch-orthodoxen Gesamtkirche komplizierten sich in Deutschland noch weiter dadurch, daß der vom Metropoliten Eulogius, als dieser noch rechtmäßig amtierte, berufene Leiter für die Russisch-orthodoxen Kirchengemeinden in Deutschland, Bischof Tichon,[2] seinerseits, als sich der Metropolit Eulogius von der Bischofssynode trennte, dieser mit einem Teil der Gemeinden treu blieb, während die anderen Gemeinden mit Eulogius gingen, und letzterer für sie Gegenbischöfe zu berufen versuchte.

In diesem Zustande völliger kirchenrechtlicher Unordnung[3] übernahm 1933 die nationalsozialistische Regierung die orthodoxen Kirchenverhältnisse in Deutschland. Sie prüfte sie sorgfältig und entschied sich für die Rechtmäßigkeit der Karlowitzer Kirchenregierung, zu der im übrigen auch die Mehrzahl der sonst in aller Welt bestehenden Russisch-orthodoxen Auslandskirchengemeinden und Bischöfe gehören (23 Bischöfe, während dem Metropoliten Eulogius nur 4 Bischöfe unterstehen).

Die deutsche Regierung ließ durch die Karlowitzer Bischofssynode unter dem 15./28. Oktober 1935 eine Russisch-orthodoxe Kirchenverfassung ausarbeiten (RMBliV. 1936, S. 893) und bildete die Russisch-orthodoxe Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland. Dieser sind durch Beschluß des Preußischen Staatsministeriums vom 14. März 1936 — RMBliV. 1936, S. 673 — die Rechte einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft verliehen worden. Dies geschah ungeachtet des Geredes gewisser Kreise über eine angebliche Vernichtung von Christentum und Kirche durch den Nationalsozialismus und angesichts des Umstandes, daß inzwischen in der Sowjetunion durch das Dekret vom 23. Januar 1918 über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche, die Kirche im Geltungsbereich des Sowjetrechtes als juristische Person und weithin überhaupt auch tatsächlich zu bestehen aufgehört hatte. Weiter wurde aus Staatsmitteln eine orthodoxe Bischofskirche, die Christi-Auferstehungs-Kathedrale in Berlin-Wilmersdorf, erbaut, die am 12. Juni 1938 unter Beteiligung zahlreicher in- und ausländischer Staats- und Kirchenbehörden feierlich eingeweiht werden konnte.

Der vorstehend erwähnte Beschluß des Preußischen Staatsministeriums, ergänzt durch das Gesetz über den Grundbesitz der Russsich-orthodoxen Kirche in Deutschland vom 25. Februar 1938 (RGBl. I, S. 215),[4] ist das Staatsgrundgesetz für die orthodoxe Kirche, der Mittelpunkt des orthodoxen Staatskirchenrechts. Im Rahmen dieses Staatskirchenrechts kommt die autonome Satzung der orthodoxen Kirche, das sogenannte orthodoxe Kirchenrecht, zur Geltung, soweit und solange es der Staat gestattet.

---

[2] Ljaščenko, nicht zu verwechseln mit dem obengenannten Patriarchen Tichon.

[3] Noch vermehrt dadurch, daß neben der Karlowitzer Jurisdiktion und den Ansprüchen des Metropoliten Eulogius noch der schon erwähnte Metropolit Sergius von Moskau durch den Bischof Eleutherius von Kowno Forderungen an die in Deutschland bestehenden russisch-orthodoxen Kirchengemeinden stellte.

[4] Vgl. auch 1. DVO. zum Gesetz über den Grundbesitz der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland vom 5. Mai 1939, RGBl. I, S. 879.

Für die Kirchenverfassung ist es zunächst wichtig, zu wissen, daß die Kirche zwar zur Jurisdiktion der Russisch-orthodoxen Auslandskirche in Syrmisch-Karlowitz gehört, daß aber alle Personen orthodoxen Glaubens in Deutschland ungeachtet ihrer Staatsangehörigkeit und unter voller Wahrung ihrer nationalen Belange in sie aufgenommen werden können. So halten sich auch bulgarische, jugoslavische und rumänische Staatsangehörige orthodoxen Glaubens in Deutschland, und auch die Griechen[5] dort, wo sie nicht eigene griechisch-orthodoxe Kultusgemeinden haben, zu dieser Kirche.

Die Diözese[6] zählt gegenwärtig folgende orthodoxe Gemeinden: Baden-Baden, Berlin I und II, Breslau, Darmstadt, Dresden, Düsseldorf, Bad Ems, Hamburg, Leipzig, München, Prag, Stuttgart, Wien, Wiesbaden; dazu Gottesdiensstationen in Homburg, Görbersdorf, Franzensbad, Graz, Karlsbad, Kissingen, Marienbad, Nauheim und Weimar. Mit dem Anschluß der noch außerhalb der neuen Diözese stehenden „eulogianischen" Restgemeinden (Berlin III, Prag II, Oederwalde-Ost) wird man in absehbarer Zeit rechnen können. Weitere Gemeinden können von dem Bischof mit staatlicher Genehmigung gegründet und in die Diözese aufgenommen werden. Den einzelnen Gemeinden können auch die öffentlich-rechtlichen Körperschaftsrechte verliehen werden, wie dies bei der Kathedralkirchengemeinde bereits geschehen ist.

Zu einer orthodoxen Gemeinde gehören nach der Verfassung alle Personen des orthodoxen Glaubensbekenntnisses, die auf Antrag von dem Pfarrer in die Gemeindelisten eingetragen sind. Kinder sind Mitglieder der Gemeinde, wenn sie orthodox getauft sind. Die durch die Taufe begründete Gemeindezugehörigkeit erlischt durch Tod, durch Austritt aus der Kirche gemäß den landesgesetzlichen Bestimmungen über den Austritt aus den Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts, durch Austritt aus der einzelnen Gemeinde oder durch Verlegung des Wohnsitzes außerhalb der Gemeinde.

Die Gemeinde wird durch den Kirchenvorstand nach den Regeln einer ordnungsmäßigen Wirtschaft verwaltet und durch ihn gerichtlich und außergerichtlich vertreten. Der Kirchenvorstand besteht aus dem Pfarrer als Vorsitzenden sowie sechs von der Gemeindeversammlung gewählten Mitgliedern. Er trifft seine Entscheidungen mit einfacher Stimmenmehrheit. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Pfarrers. Der Pfarrer ist Gehilfe und Mitarbeiter des Bischofs und erhält von ihm seine Befugnisse. Der Pfarrer hält im Auftrage des Bischofs, der ihn beruft, Gottesdienst ab, in dessen Mittelpunkt regelmäßig die Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomus steht. Im Gottesdienst teilt der Pfarrer im Auftrage des Bischofs die Sakramente aus und vollzieht die Amtshandlungen. Ihm steht es auch zu, Kathecheten-Unterricht zu erteilen, sowie die Jugend in religiöser Hinsicht zu unterweisen. Er hat Glauben und Moral der Kirchengemeinde zu überwachen und die Kirchenbücher zu führen. Die Pfarrgebühren bestehen aus den „Stolgebühren" und freiwilligen Spenden oder Beiträgen. Die Pfarrer sind vom Leben der Gemeinde nicht abgeschlossen, sie heiraten (in der Regel vor der Priesterweihe) und sollen an allen wichtigen Angelegenheiten des Volkslebens beteiligt sein. Die Gemeinde hat das Recht, von

[5] Eigene orthodoxe Kirchengemeinden bestehen in Berlin, Dresden, Leipzig, München, Wien. Diese unterstehen dem griechischen Gesandtschaftsprediger in Berlin und dem ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel. Dazu treten im Gebiet des Protektorats Böhmen und Mähren zwei tschechisch-orthodoxe Kirchen, von denen die eine zur Jurisdiktion des ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel, die andere zur Jurisdiktion des serbischen Patriarchen in Belgrad gehört.

[6] Die Zahl aller im Reichsgebiet wohnenden Personen orthodoxen Glaubensbekenntnisses wird man auf 50 000 schätzen können.

ihren Mitgliedern, die keineswegs nur ein passives Element, vielmehr einen wirklich lebendigen Teil des Kirchenkörpers bilden sollen, Mitgliedsbeiträge und Gebühren zu erheben.

Die übergeordnete Diözese wird von dem Bischof in allen ihren Angelegenheiten gerichtlich und außergerichtlich vertreten. Der Bischof, gegenwärtig (nach Abberufung des ersten, lange Jahre in Deutschland gewesenen Bischofs Tichon) Bischof Seraphim (Lade), wird von dem Russisch-orthodoxen Bischöflichen Konzil im Auslande nach vorheriger Zustimmung der Reichsregierung (vorbehaltlich etwaiger Versetzung) auf Lebenszeit berufen. Er ist Mitglied des (Karlowitzer) Konzils und diesem kanonisch unterstellt. Er hat in der orthodoxen Diözese für Ordnung zu sorgen und diese nach den Regeln der orthodoxen Kirche zu verwalten. Die Berufung des Bischofs muß an sich stets für einen bestimmten Diözesanbezirk erfolgen, da nach kanonischer Vorschrift kein Geistlicher ohne Angabe eines bestimmten Wirkungskreises geweiht werden kann. Immerhin gibt es auch in der orthodoxen Kirche das Institut der Vikarbischöfe (Hilfsbischöfe), die als solche Titularbischöfe sind. Auch die deutsche Diözese hat einen solchen, Vikarbischof Basilios (Pavlovskij). Der Bischof ist in seiner Diözese mit dem Anspruch auf apostolische Succession der oberste Lehrer, Priester und Hirte, er ist der erste und eigentliche Pfarrer. Ihm steht die volle Kirchengewalt zu, welche sich nach östlichem Kirchenrecht gliedert in die Verwaltung der Lehre, die Verwaltung der Heiligen Handlungen (Sakramente) und die Handhabung der Kirchenregierung. Der Bischof ernennt und versetzt die Pfarrer und alle übrigen Mitglieder des Klerus. Soll ein Ausländer oder Staatenloser zum Pfarrer bestellt werden, so ist vorher die staatliche Zustimmung einzuholen. Der Bischof kann Mönche und Nonnen einsegnen. Seine kanonische Jurisdiktion erstreckt sich auf die orthodoxen Organisationen, Bruderschaften und Schwesternschaften (z. B. die im Reich bestehenden Bruderschaften des Heiligen Fürsten Wladimir, Schwesternschaften der Heiligen Fürstin Olga), die jedoch ausschließlich religiösen und religiös-karitativen Zwecken dienen dürfen. Der Bischof kann mit staatlicher Genehmigung die Erlaubnis zum Bau von Kirchen und zur Anlage von Kirchhöfen erteilen. Er hat das Recht der Predigt und der Bücherzensur, er weiht die Kirchen und Antimensien, er visitiert die einzelnen Gemeinden und überwacht die Verwaltung des Kirchenvermögens, d. h. der Gegenstände, deren die orthodoxe Kirche zur Erfüllung ihrer Aufgaben in der Welt bedarf, und die in heilige, geweihte und gewöhnliche Sachen unterschieden werden. Rechtsträger des kirchlichen Vermögens sind vor allem die Diözese oder die einzelne Ortskirchengemeinde. Grundstückserwerb durch die Kirche sowie Zuwendungen unter Lebenden oder von Todes wegen an die Kirche bedürfen der staatlichen Genehmigung nach Maßgabe der in den einzelnen deutschen Ländern hierüber geltenden Landesgesetze.

Nach dem Reichsgesetz über den Grundbesitz der Russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland vom 25. Februar 1938 — RGBl. I, S. 223 — kann der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten die Eigentumsverhältnisse an dem in Deutschland gelegenen, für Zwecke der orthodoxen Kirche bestimmten Grundbesitz unter Wahrung der Zweckbestimmung regeln. Diese Entscheidungen sind endgültig und regeln etwaige Streitigkeiten wegen dieses Grundbesitzes mit rechtsverbindlicher Kraft und unter Ausschluß des Rechtsweges. In den bisher auf Grund des Gesetzes ergangenen Entscheidungen des Reichsministers für die kirchlichen Angelegenheiten ist das Eigentum von den grundbuchlich noch verzeichneten alten Kaiserlich-russischen Rechtsträgern der Diözese übertragen und dem Bischof zugewiesen worden.

Der Bischof bestätigt die Beschlüsse des Kirchenvorstandes, sowie der später

erwähnten Diözesanversammlungen und des Bischöflichen Rates. Im Behördenverkehr stellt seine Amtsbezeichnung Bischof gleichzeitig seinen Titel dar, im Verkehr der Gläubigen mit ihrem Bischof steht ihm die Anrede „Heiligster Herr" zu. Der Kandidat für den Episkopat muß bestimmten kirchlichen und wissenschaftlichen Anforderungen genügen, im Gegensatz zum Pfarrer ehelos sein und in reiferem Lebensalter stehen. Daß er die deutsche Reichsangehörigkeit besitzen muß, ist von Staats wegen nicht gefordert, da es sich hier ja um eine Auslandskirche handelt. Der gegenwärtige Bischof besitzt die Reichsangehörigkeit, der erste Bischof war staatenlos. Am Tage der Bischofsweihe oder der feierlichen Besitzergreifung der Kathedralkirche hat der Bischof während des Gottesdienstes in Anwesenheit des Vertreters der Staatsgewalt, des Volkes und des Klerus das Bekenntnis zum Glauben der Kirche und den bischöflichen Eid für die Kirche abzulegen. Jedoch ist von seiten der deutschen Staatsregierung bewußt davon abgesehen worden, den Bischof auch einen Treueid auf die deutsche Reichsregierung leisten zu lassen. Dies würde ihn, da es sich hier vorwiegend um eine Kirche von Ausländern und für Ausländer handelt, unnötigerweise Gewissenskonflikten aussetzen können (vgl. z. B. das oben genannte Liturgiegebet zu Beginn des Weltkrieges). Statt dessen wird jedoch nach den Vorschriften der Liturgie in jedem Gottesdienst und bei besonderen Anlässen und Festtagen[7] in feierlicher Form für den Führer und für die deutsche Regierung teilweise in der altslavischen Kirchensprache, teilweise in Russisch und zum Teil in deutscher Sprache gebetet.

Dem Bischof steht bei der Verwaltung der Diözese der B i s c h ö f l i c h e R a t zur Seite. Der Bischöfliche Rat besteht aus mindestens zwei Mitgliedern, die vom Bischof auf die Dauer von drei Jahren mit staatlicher Zustimmung berufen werden. Er besteht zur Hälfte aus geistlichen und, damit auch auf dieser Stufe das Laienelement Anteil an der Kirchenregierung hat, zur Hälfte aus weltlichen Mitgliedern.

Neben den Bischöflichen Rat tritt die D i ö z e s a n v e r s a m m l u n g, die auf die Dauer von vier Jahren von den Gemeindeversammlungen gewählt und von dem Bischof nach Bedarf, mindestens jedoch alle vier Jahre einberufen wird. Der Diözesanbedarf wird mit staatlicher Genehmigung umgelegt. Beschlüsse der Diözese und derjenigen Kirchengemeinden, die öffentlich-rechtliche Körperschaften sind, bedürfen der staatlichen Genehmigung bei Änderungen der Verfassung, bei Auflösung der Körperschaften, bei Veräußerungen von Gegenständen, die einen geschichtlichen, wissenschaftlichen oder Kunstwert haben, insbesondere von Archiven oder Teilen von solchen, bei Anleihen, die nicht nur vorübergehender Aushilfe dienen, bei der Festsetzung der Diözesanumlagen, der Mitgliedsbeiträge und Gebühren. Die Staatsbehörde kann in die kirchliche Vermögensverwaltung Einsicht nehmen und Gesetzwidrigkeiten beanstanden, die Rechte der Organe der Diözese und Gemeinden auf vermögensrechtlichem Gebiete durch Bevollmächtigte ausüben, falls die Organe zur Ausübung dieser Rechte nicht gewillt oder nicht in der Lage sind, auch im Weigerungsfalle gesetzliche Leistungen in den Haushalt eintragen und die erforderlichen Anordnungen treffen. Zwangsvollstreckungen gegen die öffentlich-rechtlichen kirchlichen Körperschaften bedürfen nach Maßgabe der landesgesetzlichen Bestimmungen staatlicher Zulassung.

Die staatlichen Rechte werden von dem für die kirchlichen Angelegenheiten zuständigen Minister oder den Behörden wahrgenommen, auf die er diese Rechte überträgt.

---

[7] Weihnachten, Epiphanie, Mariä Lichtmeß, Mariä Verkündigung, Palmsonntag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Peter und Paul, Christi Verklärung, Mariä Schlaf (Himmelfahrt), Mariä Geburt, Kreuzerhöhung, Mariä Einführung.

Das höchste Organ der der Diözese übergeordneten Russischen rechtgläubigen Kirche im Auslande ist das Konzil der Bischöfe, welches jedes Jahr in Syrmisch-Karlowitz zusammentritt.[8] Die Kirche ist also in ihrer höchsten Spitze synodal regiert. Das ausführende Organ des Konzils ist die Heilige Bischöfliche Synode. Ihr Vorsitzender (gegenwärtig der Metropolit Anastasius in Belgrad) führt gleichzeitig den Vorsitz im Konzil. Mitglieder des Konzils sind alle Bischöfe, deren Diözesen zur Organisation der Russisch-orthodoxen Kirche im Auslande gehören. Durch Hinzutritt weiterer nach einem bestimmten Schema berufener Laienmitglieder kann ein allgemeineres Konzil entstehen.[9] Die Angelegenheiten im Bischöflichen Konzil sollen nach Möglichkeit mit Zustimmung aller in der Sitzung anwesenden Mitglieder, sonst mit Stimmenmehrheit entschieden werden, wobei die Stimme des Vorsitzenden bei Stimmengleichheit den Ausschlag gibt. Zur Zuständigkeit des Bischöflichen Konzils gehören u. a. Fragen allgemeinkirchlichen Charakters, der Glaubenslehre, des Gottesdienstes, des Kirchenrechts, der Kirchenleitung und des Obersten Kirchengerichts, die Verteidigung der Rechte der Russisch-orthodoxen Kirche gegenüber den weltlichen Regierungen, den anderen Kirchen und internationalen Organisationen, die Herausgabe von Verkündigungen im Namen der ganzen Russisch-orthodoxen Kirche im Auslande, die Errichtung, Abänderung und Auflösung von Bistümern, die Einsetzung, Versetzung und Erhebung von Bischöfen, die Durchsicht der jährlichen Bilanz der Synode und der durch dieselbe vorgelegten jährlichen Abrechnungen der Diözesen, die Festsetzung von Kollekten und der Umlage für allgemeine kirchliche Zwecke. Jedoch ist die Jurisdiktion des Konzils insofern beschränkt, als es nichts beschließen kann, was gegen den gemeinsamen Glauben verstößt, von den Grundgesetzen der allgemeinen Kirche abweicht, mit der aus den symbolischen Büchern der orthodoxen Kirche zu entnehmenden Überlieferung der Kirche in Widerspruch steht oder die Einheit im Glauben mit den übrigen Kirchen aufheben würde.

Das ausführende Organ des Bischöflichen Konzils, die Heilige Bischöfliche Synode, besteht aus dem Vorsitzenden, gegenwärtig Metropolit Anastasius, und weiteren vier Mitgliedern als Vertreter eines jeden der vier Metropolitankreise, in die die Russisch-orthodoxe Kirche des Auslandes neben der exempten Diözese Deutschland zerfällt (Westeuropa: umfassend Belgien, Frankreich, England, Spanien usw.); Naher Osten (Balkanstaaten); Amerika; Ferner Osten (China, Japan (Korea), Mandschukuo). Da die Bischofssynode unter dem Protektorat des Serbischen Patriarchen steht, in dessen früherem Amtspalast, eben Syrmisch-Karlowitz, sie ja ihren Sitz hat und ihre Tagungen abhält, ist sie auf gute Beziehungen zur serbischen orthodoxen Kirche angewiesen. Sowohl unter dem verstorbenen serbischen Patriarchen Barnabas (Varnava), wie unter dem gegenwärtigen Patriarchen Gabriel VI. (Dožić) sind die Beziehungen zur Bischofssynode der Russisch-orthodoxen Auslandskirche gute und herzliche.

Der Bischofssynode ist ein geistlicher Würdenträger als Sekretär beigeordnet, der die Kanzlei der Synode verwaltet, neben dem noch ein weltlicher Kanzleichef steht. Zur Zuständigkeit der Bischöflichen Synode gehören unter anderem folgende Angelegenheiten: die Ernennung der zeitweiligen Leiter der

[8] Über die russische orthodoxe Kirche im Auslande unterrichten die Jahresberichte von *Hans Koch*, Die orthodoxe Kirche des Ostens im Jahre 1934, in: Osteuropa, X, 6, S. 332 ff. Für die folgenden Jahre: Osteuropa, XI, 5, S. 308 ff., XII, 8, S. 496 ff., XIII, S. 603 ff.

[9] Sogenanntes Allausländisches Kirchenkonzil mit Teilnahme der Vertreter des Klerus und der Laien. Ein erstes derartiges Konzil hat im Jahre 1921, ein zweites 1938 in Syrmisch-Karlowitz stattgefunden.

geistlichen Missionen und der Diözesen, die nicht zu einem Metropolitankreis gehören, die Wiedervereinigung derjenigen Bischöfe mit der Kirche, die von derselben abgefallen sind und sich der heiligen Kirche anderer rechtgläubiger Bekenntnisse angeschlossen haben, die aber die bischöfliche Nachfolge nicht verloren haben (z. B. Metropolit Eulogius, so daß der Versöhnung beider Hierarchien die Türen noch offen stehen), die Einigung aller Seiten des Lebens der russischen rechtgläubigen Kirche im Auslande unter Erfüllung der Vorschriften der Konzile und anderer lebendiger kirchlicher Gesetze, die höchste Tätigkeit in bezug auf Missions- und Aufklärungsarbeit, die Herausgabe der Heiligen Schrift, gottesdienstlicher Bücher und Religionslehrbücher, die Ernennung von Revisoren für die Diözesen, für die Missionen und Klöster außerhalb des Metropolitankreises und in den Kreisen auf Veranlassung und mit Zustimmung des Metropoliten dieses Kreises, die Bestätigung und die Entlassung der Mitglieder des Bischöflichen Rates in den einzelnen nicht zu einem Metropolitankreis gehörenden Diözesen, die Angelegenheiten betreffend die kirchliche Ordination, die Anstellung und Entlassung des Sekretärs und des Schatzmeisters der Synode, die Belehnung der Weltgeistlichkeit und der Mönche mit dem Stabe, mit dem Brustkreuz, und die Verleihung der Würde des Priors, endlich die Herausgabe eines gedruckten Organs der Synode. Dazu im zweiten Rechtszuge die in erster Instanz vor dem Bischöflichen Rat der Diözese geführten kirchlichen Ehescheidungen. Die orthodoxe Kirche erkennt bekanntlich den Vorrang des staatlichen Eherechts vor ihren eigenen Normen an, sie wünscht aber, daß ihre Gläubigen für den Gewissensbereich gleichzeitig die kirchlichen Vorschriften innehalten. Auch die russische Ostkirche in Deutschland geht daher grundsätzlich von der Unauflösbarkeit der Ehe aus, sie lehrt aber auch nach dem Vorbild ihrer rußländischen Mutterkirche, daß die Ehe nicht nur durch den Tod, sondern auch aus anderen schwerwiegenden Gründen gelöst werden kann, als da sind: Ehebruch, Impotenz, Verschollenheit, Hochverrat, Abfall vom Christentum, Empfang der Bischofswürde, Eintritt in das Kloster. Der kirchlichen Ehescheidung muß ein Sühneversuch zur Wiedervereinigung der Gatten vorangehen. Die geschiedenen Ehegatten können sich anderweitig verheiraten. Jedoch empfiehlt die Kirche, daß sie sich versöhnen und die Ehe erneuern. Soweit die Zuständigkeit der Bischofssynode in Ehesachen.

Der vom Konzil gewählte Vorsitzende der Bischöflichen Synode (Metropolit Anastasios, vormals Bischof von Kišinev) beruft jährlich das Bischöfliche Konzil ein und verständigt sich mit den Häuptern der Kirche und den Institutionen und Personen des öffentlichen Lebens im Namen des Konzils und der Synode und auf Grund der Vollmacht der letzteren. Er trägt Sorge für das äußere und innere Wohlergehen der Metropolitankreise, der Diözesen und Gemeinden und erteilt den Metropoliten und Bischöfen brüderliche Hinweise in bezug auf ihr eigenes Leben und die Ausübung der pastoralen Pflichten.

Der unter der Bischofssynode an der Spitze des Metropolitankreises stehende Metropolit wird von dem Kreiskonzil der Bischöfe gewählt und vom übergeordneten Konzil bestätigt. Dem Metropoliten obliegt die Sorge für alle Diözesen und Gemeinden seines Metropolitankreises, die er regelmäßig visitieren muß. Der Metropolit beruft die Kreiskonzile, sein Name wird von allen Bischöfen seines Kreises im Gottesdienst genannt. Für den Fall, daß die Diözesen ohne Bischof sind, kann der Metropolit unter gleichzeitiger Mitteilung an die übergeordnete Bischöfliche Synode die zeitweilige Leitung der Diözese übernehmen, jedoch kommt ihm die eigentliche Jurisdiktion in den Diözesen ohne Zustimmung des Diözesanbischofs nicht zu, er ist nur ebenso wie auch der Vorsitzende der Bischofssynode und des Bischofskonzils primus inter pares.

Über dem Bischöflichen Konzil der Russisch-orthodoxen Kirche im Auslande besteht kein übergeordnetes Kirchenorgan. Jedoch kann im Bereich der all-

gemeinen orthodoxen (morgenländischen) Gesamtkirche ein ökumenisches Konzil zusammentreten, welchem alsdann, weil es nach kirchlicher Auffassung die ganze Kirche, die ganze Gemeinschaft, den Leib Christi repräsentiert, die höchste Autorität in allen Angelegenheiten des Glaubens, der Lehre und der Verfassung zukommt. Jedoch hat bekanntlich in der morgenländischen Gesamtkirche ein solches Konzil seit zwölf Jahrhunderten nicht mehr stattgefunden, und es besteht, trotz zahlreicher Diskussionen, zuletzt auf dem Panorthodoxen Theologen-Kongreß in Athen 1936,[10] keine Aussicht, daß die mehrfach versuchte Einberufung eines solchen ökumenischen Konzils in unseren Tagen etwa zustande käme.

Damit sind die Grundzüge des Rechts- und Glaubenslebens der orthodoxen Kirche in Deutschland aufgezeigt.

---

[10] *Hans Koch*, I. Panorthodoxer Theologenkongreß in Athen, in: Die Christliche Welt, 6. und 20. Februar 1937, H. 3, S. 129 ff., und H. 4, S. 153 ff., *H. S. Alivisatos*, Ist die Einberufung einer ökumenischen Synode möglich?, griechisch Athen 1907, deutsch Athen 1938.

Zeitschriftenschau.

I. Geschichtliche Abteilung.

Byzanz.

A. Solovev: Manastirske povel'e starich srpskich vladara. (Die klösterlichen Urkunden der alten serbischen Herrscher.)

(Chriščansko Delo, IV (1938), S. 172—179.)

Verfasser gibt eine Übersicht der verschiedenen Urkunden, die eine Art von Privilegien waren und die von serbischen Herrschern des Mittelalters den Klöstern ihres Reiches und dem Hilandar-Kloster auf dem Athosberge erteilt wurden. Zuerst untersucht Verfasser die äußeren Formen dieser Urkunden, die teilweise auch in griechischer Sprache verfaßt sind, dann geht er zur Prüfung des Inhalts über. Diese „Povel'e" bestimmten die Immunitätsrechte und einige Fragen des inneren wirtschaftlichen Lebens der Klöster. Sie sind ein wichtiges Material für die Geschichte der Klöster Serbiens im 14. Jahrhundert und sprechen für den Einfluß des byzantinischen Rechts im alten Serbien. *I. S.*

Altreußen.

A. Serčukova: Duch sv. Vladimira u ruskoj kulturi. (Der Geist des hl. Vladimir in der russischen Kultur.)

(Chriščansko Delo, IV (1938), S. 204—213.)

Anläßlich der 950jährigen Wiederkehr der Taufe des Fürsten Vladimir von Kiev und der Bekehrung Altreußens versucht Verfasser, die Bedeutung dieser beiden historischen Tatsachen zu untersuchen. Das Christentum wurde in seiner ostkirchlichen Prägung zur Grundlage der kulturellen, öffentlichen und staatlichen Entwicklung des russischen Volkes. Deswegen nimmt die Tätigkeit der Russischen Kirche und ihrer Vertreter einen ganz besonderen Platz ein. *I. S.*

A. Pogodin: Zašto je knez Vladimir primio chriščanstvo? (Warum hat der Fürst Vladimir sich zum Christentum bekannt?)

(Chriščansko Delo, I (1939), S. 25—34.)

Verfasser versucht die politischen Ursachen klar zu machen, die den Fürsten Vladimir nicht zum westlichen Christentum Roms, sondern zur Kirche von Byzanz führten und seine Taufe in die Hände ihrer Hierarchie legten. Diese Ursachen wurzeln in den damaligen Verhältnissen und in der Entwicklung der ostslavischen Staatlichkeit. *I. S.*

Rußland.

B. Schultze: A. S. Chomjakov und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz.

(Orientalia christiana periodica, 3/4 (1938), S. 473—496.)

Verfasser geht in dieser Abhandlung von der Tatsache aus, daß die Orthodoxen wohl an ökumenischen Versammlungen teilnehmen, aber eine Vereinigung mit Rom strikte ablehnen. Für diese Haltung der Kirche wird *Chomjakov* verantwortlich gemacht. Nach *Chomjakov* liegt der Unterschied der beiden Konfessionen in der grundverschiedenen Schau der Kirche. Glaube, Lehre und Unfehlbarkeit sind der Gesamtheit der Gläubigen anvertraut, Sakrament und Disziplingewalt den Bischöfen. Verfasser berührt *Chomjakovs* philosophische Voraussetzungen, auf denen sich seine theologischen Anschauungen erbauen. Während *Chomjakov* selbst sich auf die Enzyklika der Patriarchen an Papst Pius IX. von 1848 beruft, sieht der Verfasser seine Lehre als modernistisch an. Insbesondere meint er, wäre die Trennung von Glaube und Lehramt der Ostenzyklika fremd. Verfasser beruft sich dafür auf *Pawłowski*, Idea kościola w uczenii rosyjskiej teologji i historiosofji, 1935. Daß die russische Theologie die Anschauungen *Chomjakovs* annahm und nicht ablehnte, spricht nach Ansicht des Verfassers für die Unsicherheit der russischen Kirche in Glaubensfragen. Die Arbeit beschäftigt sich abschließend mit drei Theologen *(Pewnickij, Gorskij* und *Linickij)*, die an *Chomjakovs* Auffassung Kritik geübt haben. *St.*

R. Pletnev: Dostojevskij und der Hieromonach Parfenij.

(Zeitschrift für slavische Philologie, XIV, 1 (1937), S. 30—46.)

Verfasser weist auf die Bücher hin, die Dostoevskij zu lesen und mit sich zu führen pflegte. Neben der Bibel übte auf ihn von religiösen Schriften die Beschreibung der Pilgerfahrten des Mönchs Parfenij (1855) sowohl inhaltlich als auch stilistisch nachhaltigen Einfluß aus. Die einfältigen Beschreibungen und Beobachtungen Parfenijs ebenso wie der Geist der Liebe und die Unerschütterlichkeit des Glaubens, die aus ihm sprachen, zogen den nach sicherer Wegleitung verlangenden Dichter machtvoll an. Parfenij ist für Dostoevskij Repräsentant der Orthodoxie und des „Gott-tragenden Volkes". Eingewirkt hat Parfenijs „Skazanie" am stärksten auf Dostoevskijs „Běsy", daneben auch auf andere Werke, wie „Podrostok" und „Brat'ja Karamazovy". Einige Stellen zeigen Entlehnungen bis in einzelne Formulierungen hinein. Insbesondere in den Gesprächen des Starec Zosima sind Einflüsse von Parfenij zu sehen. Die Rede über das Starzentum und Zosimas Ansprache an die Klosterbrüder sind unter diesem Einfluß gestaltet. Aber auch ganze Situationen hat Dostoevskij dieser Vorlage entnommen. *St.*

Polen.

J. Frankenstein: Poselstwo Władysława Hermana do Francji r. 1085. (Die Gesandtschaft Władysław Hermans nach Frankreich im Jahre 1085.)

(Przegląd historyczny, 34 (1937), S. 27—30.)

Die näheren Umstände der Botschaft des polnischen Herzogs, der vermutliche Weg bei der Hin- und Rückreise, und die Lage des besuchten Klosters in der Province werden, soweit es bei der unsicheren Überlieferung möglich ist, bestimmt.

B. St.

B. Waczyński: Nachklänge der Florentiner Union in der polemischen Literatur zur Zeit der Wiedervereinigung der Ruthenen im 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts.

(Orientalia christiana periodica, 3/4 (1938), S. 441—472.)

Die kirchlichen Einigungsbestrebungen in Polen und Litauen knüpfen im 16. Jahrhundert an die Union von Florenz an. Den Boden dafür hatte schon Isidor von Kiev vorbereitet. Wie *B. Waczyński* in der vorliegenden Arbeit nachweist, ist auch die Brester Union nur ein neues Glied in der alten Kette. Die Akten von Florenz waren im 16. Jahrhundert im Druck bereits bekannt und wurden von Peter Skarga benutzt, als er das ruthenische Volk zur kirchlichen Union aufrief. In seinen Unionsschriften setzt sich Skarga schon mit den griechischen Einwänden gegen die Florentiner Union auseinander. Für die Verbreitung der Unionsidee wirkte weiter Antonio Possevino, indem er die damals dem Patriarchen Gennadios Schotarios zugeschriebene Schrift empfahl. Durch diese kamen die dogmatischen Kontroversfragen erst in Fluß. Die orthodoxen Publizisten gingen zum Angriff über, stellten die Echtheit der Florentiner Akten in Frage und bezeichneten Florenz, da es nur sieben ökumenische Konzilien gäbe, als Räubersynode. Außer ihren eigenen Argumenten führten sie auch solche ins Feld, die sie den Protestanten entliehen hatten. Diese Angriffe ließen die Katholiken nicht unbeantwortet. Neben Pociej tat sich dabei Fiedorovicz hervor. Petkowski übersetzte die Akten von Florenz ins Polnische, um die Angriffe der Orthodoxen besser zurückweisen zu können. Der Zusammenhang zeigt, daß die Union von Brest auf der von Florenz aufbaute. *St.*

St. Kętrzyński: Pamięci Joachima Lelewela. (Lelewel zum Gedächtnis.)

(Przegląd historyczny, 34 (1937), S. 316—321.)

Am 28. November 1936 fand zur Erinnerung an den 100. Geburtstag und den 75. Todestag Lelewels eine feierliche Sitzung der Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften in Warschau statt, auf der mehrere Vorträge über J. Lelewel gehalten wurden. *St. Kętrzyński* schilderte die allgemeine Bedeutung des berühmten polnischen Historikers für die Geschichtswissenschaft. *Sliwiński* gab eine Charakteristik Lelewels für die Zeit von 1786—1831. *H. Więckowska* sprach über Lelewel zur Zeit der Emigration und *M. Handelsman* würdigte seine schöpferische Tätigkeit.

Einleitend erinnerte *Kętrzyński* daran, daß *Tadeusz Korzon* einst die Gesellschaft mit dem Namen J. Lelewel bezeichnen wollte. Wenn auch als Titel der Gesellschaft ein anderer Name gewählt wurde, so blieb doch Lelewel ununterbrochen der geistige Patron aller Mitglieder. Joachim Lelewel war der erste polnische Historiker der Neuzeit von europäischem Format. Die Anfänge in Wilna, die Leistungen des Mannesalters und die mannigfaltigen Anregungen seiner späteren Werke werden rühmend hervorgehoben. Lelewel legte größten Wert auf eine solide Grundlage seiner Arbeiten durch gesicherte Quellen. Schon dieses Bemühen war bei dem damaligen Stand der Forschung der polnischen Geschichte eine bewundernswerte Anstrengung. In den historischen Hilfswissenschaften, besonders in der Numismatik und in der historischen Geographie vollbrachte er Leistungen, die ihren Wert bis zur Gegenwart behalten haben. Der Vortrag schloß mit einer Erinnerung an die Verdienste Lelewels und der Ehrung seines Andenkens. *B. St.*

M. Handelsman: Joachim Lelewel, Próba charakterystyki twórzości. (Joachim Lelewel, Versuch einer Charakteristik seiner schöpferischen Tätigkeit.)

(Przegląd historyczny, 34 (1937), S. 332—337.)

Unter Berücksichtigung der neuesten Literatur entwirft *Handelsman* ein überzeugendes Bild von der Individualität Lelewels. Zunächst betont er die Tatsache, daß der Historiker Lelewel Autodidakt gewesen ist, der sich seine Methoden, seine Begriffe und seine Ideen selbst geformt habe. Er bezeichnete ihn als einen romantischen Rationalisten. Für die polnische Wissenschaft wirkte er bahnbrechend auf den Gebieten der Methodologie, Bibliographie, Diplomatik, Numismatik, Verfassungsgeschichte, Siedlungsgeschichte, der historischen Geographie, Genealogie und der vergleichenden Völkergeschichte. Nicht *Naruszewicz*, sondern Lelewel war der erste polnische Historiker der Neuzeit! *B. St.*

H. Więckowska: Joachim Lelewel na emigracji. (J. Lelewel in der Emigration, Versuch einer Charakteristik auf Grund seiner Korrespondenz.)

(Przegląd historyczny, 34 (1937), S. 322—331.)

Die genaue Beschäftigung mit der Korrespondenz des polnischen Gelehrten, der in Frankreich und Belgien eine Zuflucht suchte, gibt einen erschütternden Einblick in die Not und Sorge der zweiten Hälfte seines Lebens. Nach vielen Enttäuschungen fand er endlich im Jahre 1833 in Brüssel eine bescheidene Unterkunft, wo er drei Jahrzehnte arbeiten sollte. Trotz seiner ungeheuren Produktivität standen ihm nur sehr geringe Einnahmen zur Verfügung. Er übernahm die Schulden für den Druck der Schriften des Emigrationskomitees, die jahrelang sein Leben zur Qual machten. Er unterstützte jeden Bittsteller, so daß er fast nichts für sich persönlich übrigbehielt. Viele Gelehrte und Politiker nahmen ihn fortwährend in Anspruch. *B. St.*

Ks. Mieczysław Żywczyński: Początek rządow Ks. Ludwika Lętowskiego w diecezji krakowskiej. (Der Anfang der Regierung des L. Lętowski in der Diözese Krakau.)

(Przegląd historyczny, 34 (1937), S. 134—144.)

Am 27. Januar 1841 starb in Krakau F. Zglenicki. Er hatte die bischöflichen Rechte in dem Teil der Krakauer Diözese wahrzunehmen, der zu Kongreß-Polen gehörte. Die Frage seines Nachfolgers war nur unter großen Schwierigkeiten zu lösen. Der Nuntius von Warschau Alfieri, der Hl. Stuhl, alle zuständigen staatlichen und kirchlichen Stellen verhandelten miteinander, bis endlich im Jahre 1845 durch die Ernennung Lętowskis zum Suffraganbischof von Krakau der Streit beigelegt wurde. *B. St.*

Ks. M. Żywczyński: Ks. Jan Fijałek. (Johann Fijałek 8. Mai 1864 bis 19. Juni 1936.)

(Przegląd historyczny, 34 (1937), S. 340—346.)

Alle Nachrufe, die dem verstorbenen Professor *Fijałek* gewidmet sind, rühmen die wissenschaftliche Gründlichkeit der Publikationen, die erstaunliche Tiefe der

Forschung und die bewundernswerte Zuverlässigkeit. In *J. Fijałek* haben wir sicher einen der bedeutendsten polnischen Kirchenhistoriker zu sehen. (Vgl. Kyrios, II, 1937, S. 83 f.). Das ergibt sich auch aus der Skizze seines Schülers *M. Żywczyński.*

Nach einem kurzen Überblick über den Lebensgang des Verstorbenen geht der Verfasser auf die wichtigsten Werke ein, die zum größten Teil in der Analyse verwickelter Probleme bestehen. Er weist auf das weitgespannte Interesse hin, das neben der Kirchengeschichte die historischen Hilfswissenschaften, die Politik, die Weltgeschichte, die Kunstgeschichte, das Kirchenrecht und andere theologische Disziplinen umfaßte. Die Zahl seiner Werke ist nicht groß. Dafür enthält aber jede einzelne Arbeit einzigartige Muster einer gründlichen Forschertätigkeit, die alle Einzelheiten so sorgfältig wie möglich klärt. Als Herausgeber und Direktor der historischen Kommission der Krakauer Akademie der Wissenschaften leistete er eine entsagungsvolle peinlich genaue Arbeit. Es ging ihm dabei um die Ehre der polnischen Wissenschaft, deren Quelleneditionen mit den besten Veröffentlichungen des Westens wetteifern sollten. Eine eigentliche Schule hat er nicht hinterlassen. Seine erstklassigen Arbeiten sind aber eine Schule gewissenhafter Forschungstätigkeit und wissenschaftlicher Sachlichkeit.

In der gleichen Zeitschrift (Przegląd historyczny, Bd. 34, 1937, S. 338 f.) schenkt ihm *Z. Obertyński* einen kurzen persönlich gehaltenen Nachruf. U. a. erwähnt er seine erbarmungslose Kritik, die er auch an den Arbeiten seiner geistlichen Kollegen übte. Er verachtete jede Halbheit und haßte die Oberflächlichkeit.

B. St.

S. P.: Stanisław Zakrzewski. (13. Dezember 1873 bis 15. März 1936.)

(Przegląd historyczny, 34 (1937), S. 1—4.)

Der bedeutende Historiker, der sich bleibende Verdienste um die Erforschung des polnischen Mittelalters erworben hat, wurde in Warschau geboren. Die wichtigsten Stationen seines Lebensweges waren: Krakau, Wien, Berlin, Rom und Lemberg. Seine Tätigkeit als Historiker und Politiker, seine Liebe zum Vaterlande und die Intensität seiner Anteilnahme an allen Ereignissen des wissenschaftlichen Lebens werden kurz skizziert. *B. St.*

Baltikum.

Theodor Kraus: Eduard von Gebhardt.

(Baltische Monatsschrift, 6 (1938), S. 354—359.)

Anläßlich des 100. Geburtstages des bekannten Künstlers veröffentlicht Verfasser ein kurzes Lebensbild. Er versucht dabei über das Biographische hinaus die innere Entwicklung des großen Malers aufzuzeigen. Die entscheidenden Einflüsse weisen auf das elterliche Pfarrhaus in Estland zurück. Gebhardt malt innerlich ergriffene Menschen, wie er sie unter den estnischen Bauern so häufig fand. In dieser Hinsicht mußte die Kunst Gebhardts revolutionierend wirken und die zu seiner Zeit noch üblichen süßlichen Formen der religiösen Kunst zerschlagen. Der Verfasser geht auf die Hauptwerke des Meisters in Loccum und Düsseldorf ein und betont ihren protestantischen Charakter. *St.*

II. Systematische Abteilung.

Theologie.

A. M. Ammann: Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Rußland.

(Orientalia christiana periodica, 1/2 (1938), S. 120—156.)

Angeregt durch die Diskussion über *Bulgakovs* Sophiologie sucht Verfasser die historischen Grundlagen für die russisch-orthodoxe Auffassung von der göttlichen Weisheit aufzuweisen. Ausgehend von den ältesten griechischen Kirchenvätern weist er nach, daß die östliche Kirche die Sophia oder das Wort Gottes als die zweite Person der Trinität auffaßte. Ebenso geht er den bildlichen Darstellungen, Symbolen und den Kirchen der Sophia nach. In der Deutung der Sophia will *Ammann* drei Richtungen unterschieden haben: die biblische, mystisch-asketische und die philosophisch-theologische. Während nun die Vorstellung von der Sophia schon in den ältesten russischen Schriftdenkmälern, angefangen von Svjatoslavs Izbornik, sich findet, gehören die bildlichen Darstellungen in Rußland einer späteren Zeit an. Im Gegensatz zu *Florovskij* will der Verfasser aus der Disputation des D'jak Viskovatyj mit dem Metropoliten Makarij über die neue Malweise nachweisen, daß die Novgoroder Ikone der Sophia ins 15. Jahrhundert gehört. In der russischen Theologie findet sich nirgends eine andere Auffassung als die der Kirchenväter. Die philosophische Deutung, wie sie *Vladimir Solovev* vertrat, blieb ihr fremd. *St.*

N. Zernov: Anglikanskija rukopoloženija i Pravoslavnaja Cerkov. (Die anglikanischen Ordinationen und die Orthodoxe Kirche.)

(Put', 59 (1939), S. 57—73.)

Die Frage nach der kanonischen Reinheit der Ordination in der Anglikanischen (episkopalen) Kirche, die von der Römischen Kirche entschieden (1896) nicht anerkannt wird, findet bis jetzt in der orthodoxen theologischen Literatur keine einheitliche Beurteilung (*V. Sokolov*, Ierarchija Anglikanskoj Episkopal'noj Cerkvi, 1897; *C. Androutsos*, The Validity of Anglican ordinations from the standpoint of the Orthodox, 1903; *A. Bulgakov*, O zakonnosti i dějstvitel'nosti Anglikanskoj Ierarchii s točki zrěnija Pravoslavnoj Cerkvi, 1906; *I. Sokolov*, O dějstvitel'nosti Anglikanskoj Ierarchii, 1913; *N. M. Damalos*, The relations of the Anglican Church to the Orthodox, 1867; Metropolit *Chrysostom Papadopoulos*, The Validity of Anglican Ordinations, 1931; *N. v. Arseniew*, Anglikanismus und Ostkirche, Kyrios, 1936, S. 130—156). — Die Entscheidung dieser Frage ist von besonderer Wichtigkeit im Zusammenhang mit der Entwicklung der ökumenischen Bewegung, die lebhaft in den letzten Jahrzehnten diskutiert wurde. Die Orthodoxe Kirche selbst hatte aber keinen bestimmten Standpunkt. Verfasser untersucht die Ansichten über die apostolische Nachfolge in den anglikanischen Ordinationen und kommt zu dem Schluß, daß, obwohl die orthodoxen Theologen (z. B. *A. Chomjakov*, der Metropolit *Filaret*, *v. Sokolov*, *C. Androutsos* u. a.) die Ordinationen als „kanonisch" richtig anzuerkennen versuchen, sie den Hauptwert auf die „Ordnung des Übertritts" (Čin Prisoedinenija) der Anglikanischen Bischöfe zur Orthodoxen Kirche legen. Außerdem beruhen diese Ansichten hauptsächlich auf äußeren Formen und gehen an dem inneren Leben und der religiösen (liturgischen) Praxis der Anglikanischen Kirche vorbei. Die unrichtige Darstellung des sakramentalen Lebens der Anglikanischen Kirche verursacht nach Ansicht des Verfassers auch ein nicht richtiges Verstehen der kanonischen und dogmatischen Grundlagen der

Orthodoxen Kirche. Verfasser verlangt eine Klärung des ganzen Fragenkomplexes, der mit der Frage der apostolischen Nachfolge verbunden ist, und betont die Wichtigkeit der Entscheidung auch für die Orthodoxe Kirche. *I. S.*

M. Pamazanskij: Christos, Cerkoť i Pravoslavie. (Christus, die Kirche und die Orthodoxie.)

(Voskresnoe Čtenie, Nr. 14 bis Nr. 22 (1938).)

Der Beitrag entstand aus polemischen Gründen, um einige Behauptungen der Vertreter der römisch-katholischen Geistlichkeit während der Tagung der „Jedność katolicka" in Warschau im Januar 1938 abzuweisen. Verfasser legt die Grundlinien des orthodoxen Glaubensgutes über das Wesen der Kirche klar: die Einheit, die Heiligkeit und die apostolische Nachfolge. Gleichzeitig bestreitet Verfasser die von katholischer Seite behauptete dogmatische Starrheit der Ostkirche, die die Weiterentwickung des Dogmas der Römisch-Katholischen Kirche nach den Ökumenischen Konzilen nicht anerkannt hatte, und stellt fest, daß diese „dogmatische Entwicklung" dem Nicäno-Konstantinopolitanum widerspricht. *I. S.*

S. Bulgakov: Una Sancta. Osnovanie ekumenizma. (Una Sancta. Die Grundlage des Ökumenismus.)

(Put', 58 (1938—1939).)

S. Bulgakov deutet die orthodoxe Glaubenslehre über das Wesen der Kirche als mystischen Leib Christi und betont, daß nur dieses Verstehen der Kirche die Grundlage der ökumenischen Bewegung sein soll. Das Leben in der Kirche entwickelt sich in den Sakramenten und in der Hierarchie. Verfasser leugnet nicht das Vorhandensein dieser Elemente außerhalb der Orthodoxen Kirche. Das Problem der „Una Sancta" kann nur auf dem Wege der gegenseitigen christlichen Liebe gelöst werden. *I. S.*

Schrifttum.

Albert Ehrhard: Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil. Die Überlieferung. II. Band Leipzig 1938. J. C. Hinrichs Verlag. (3 Bl., 717 S.) (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 51, Heft 1—5.)

Der erste Band dieses monumentalen Werkes, der oben (vgl. Kyrios, 2 (1937), S. 338—342) ausführlich gewürdigt worden ist, hatte neben den ältesten Überlieferungszeugen (Papyrusfragmente und Unzialfragmente auf Pergament) die Jahressammlungen, die Jahresmenologien und die Monatsmenologien behandelt. Der vorliegende zweite Band behandelt zunächst die Panegyriken und Homiliarien, dann — nach den einzelnen Monaten — das Menologium Symeons des Logotheten, des sogenannten „Metaphrasten". Der dritte Band, auf den man besonders gespannt sein darf, soll dann eine Darstellung des Bestandes bringen.

Die im ersten Band behandelten Jahressammlungen und Menologien beziehen sich nur auf die unbewegliche Festordnung. Daneben gibt es noch eine dritte große Gruppe von Sammlungen, die von der griechischen Kirche unter dem Namen *Πανηγυρικόν* zusammengefaßt wird. Diese dritte Gruppe weist aber zwei verschiedene Gestalten auf, von denen die eine nur die bewegliche Festordnung behandelt, die andere neben dieser beweglichen Festordnung auch die großen unbeweglichen Herrn-, Marien- und Heiligenfeste berücksichtigt und Lesungen für diese Feste bringt. Um diese beiden Arten schärfer voneinander zu unterscheiden, faßt *Ehrhard* den Ausdruck *Πανηγυρικόν* enger und beschränkt ihn auf die Parallele zu den Jahressammlungen, während er für das Gegenstück zu den Menologien den Ausdruck Homiliarien wählt, „weil er ihre Eigenart auf das treffendste charakterisiert" (S. 2). „Es leuchtet ein, daß die Panegyriken und Homiliarien die Hauptwege der Überlieferung der homiletischen Denkmäler der griechischen Kirche darstellen und daß sie eine viel geringere Bedeutung für die hagiographische Überlieferung besitzen als die Jahressammlungen und besonders die Menologien. Die ersteren gehören aber infolge der Berücksichtigung von Heiligenfesten unmittelbar zu den hagiographischen Überlieferungswegen, und die letzteren hängen mit der Gesamtentwicklung der hagiographischen Überlieferung so eng zusammen, daß diese ohne ihre Heranziehung nicht klargelegt werden kann. Durch beide Arten von Sammlungen kommt der innere Zusammenhang zwischen der hagiographischen und der homiletischen Überlieferung noch mehr zum Vorschein als durch die Jahressammlungen. Da indes die inneren Verhältnisse der homiletischen Literatur vielfach einfacher sind als die der hagiographischen, weil ihre Hauptmasse nicht anonym ist, sondern bestimmte Personen zu Verfassern hat, und da ihre Einzeldenkmäler nicht jene zahlreichen Rezensionen aufweisen, in denen viele hagiographische vorliegen, wird es genügen, auf Grund der wichtigsten Hss die verschiedenen Typen der Panegyriken und Homiliarien festzustellen und die zu jedem Typus gehörigen übrigen Hss nachzuweisen." (S. 2.) Damit ist Plan und Aufgabe dieses Abschnittes gekennzeichnet.

Die Panegyriken gliedern sich in Jahrespanegyriken, Halbjahrespanegyriken und Spezialpanegyriken. Unter den Jahrespanegyriken lassen sich drei verschiedene Typen unterscheiden, deren Entstehung und gegenseitiges Verhältnis *Ehrhard* in scharfsinniger Weise aufhellt. Literaturgeschichtlich interessant ist die Feststellung, daß die ältere Gestalt der griechischen Heiligenfestordnung, die mit dem Fest der Geburt Christi (25. Dezember) anfing, noch in dem Typus C erhalten ist. Mit der Einführung des byzantinischen Heiligenfestkalenders ist später dieser Anfang auf den 1. September verlegt worden. Dadurch verlor der Typus C seine praktische Bedeutung für den kirchlichen Gebrauch. Er wurde ersetzt durch Typus A und Typus B, die mit dem 8. September (Mariä Geburt) beginnen. So erklärt sich auch die Tatsache, daß der Typus C nur in zehn Handschriften überliefert ist. Nur in gewissen Kirchen und Klöstern muß sich dieser Typus noch lange erhalten haben.

Den Halbjahressammlungen entsprechen Halbjahrespanegyriken, die verschiedene Typen aufweisen, die zum Teil durch die Zweiteilung der entsprechenden Typen der Jahrespanegyriken entstanden sind. Die besonders spärliche Überlieferung der Halbjahrespanegyriken zeigt, daß sie wenig gebräuchlich waren und schon längst vor dem 16. Jahrhundert außer Gebrauch gerieten (S. 108 f.). Jedenfalls war das Halbjahrespanegyrikum viel weniger üblich als das Jahrespanegyrikum. — Eine vereinzelte Erscheinung ist die in einem Fall nachweisbare Verteilung des Jahrespanegyrikums auf drei Bände (S. 130—134).

Eine besondere Überlieferungsgruppe stellen auch bei den Panegyriken die italogriechischen Handschriften dar. Diese italogriechischen Panegyriken haben im wesentlichen denselben Aufbau wie die byzantinischen Panegyriken, aber sie weisen ein großes Sondergut an Texten auf. Was also bereits früher für die italogriechischen Jahressammlungen festgestellt worden ist, wird dadurch bestätigt: die italogriechischen Panegyriken unterscheiden sich nicht nur paläographisch, sondern auch inhaltlich von den byzantinischen. Der jüngste Text dieser italogriechischen Panegyriken stammt aus dem 9. Jahrhundert, also sind diese Panegyriken frühestens im 9. Jahrhundert entstanden. Wie die Halbjahressammlungen, so haben auch die Halbjahrespanegyriken in den italogriechischen Basilianerklöstern eine geringe Verbreitung gefunden. Die Datierung ergibt sich auch für die Halbjahrespanegyriken daraus, daß der jüngste Text aus dem 9. Jahrhundert stammt.

„Neben den beschriebenen Jahres- und Halbjahrespanegyriken gibt es noch andere Arten von Panegyriken, die besonderen Zwecken dienten oder die Reden eines einzigen Kanzelredners enthalten und daher am besten als „Spezialpanegyriken" bezeichnet werden. Sie zerfallen in zwei Gruppen, je nachdem sie nach inhaltlichen Gesichtspunkten oder nach Autoren angelegt sind" (S. 195). Zur ersten Gruppe gehören Spezialpanegyriken für die Herrn- und Marienfeste. Die Erforschung der zweiten Gruppe eröffnet besonders zahlreiche und wertvolle überlieferungsgeschichtliche Erkenntnisse. *Ehrhard* weist nach, daß vielfach sogenannte „Sammelhandschriften" einzelner Autoren in Wirklichkeit weiter nichts sind als Spezialpanegyriken. Die Überlieferung der altchristlichen und frühbyzantinischen Zeit beruht ja nicht auf einem wissenschaftlichen Interesse der Handschriftenschreiber, sondern auf den praktisch-kirchlichen Bedürfnissen der Liturgie (S. 209). „Eine Ausnahme von dieser Regel scheint auf den ersten Blick die Überlieferung der großen Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts zu bilden, die, wenn auch nicht den vollen, so doch einen großen Teil ihres literarischen Nachlasses umfaßt. Das liturgische Interesse machte sich aber auch hier in einem viel höheren Maße geltend, als bisher beachtet wurde. Es offenbart sich insbesondere darin, daß Sammlungen geistlicher Reden von Kirchenvätern, die aus rein wissenschaftlichen Interessen überliefert zu sein scheinen, in Wirklichkeit praktisch-kirchlichen Bedürfnissen dienten und nichts anderes sind als Spezialpane-

gyriken nach Autoren angelegt“ (S. 209). ...„Voraussetzung dafür war selbstverständlich das Vorhandensein einer genügenden Anzahl von Kanzelreden eines bestimmten Kirchenvaters, die als Material für die Anlage eines Spezialpanegyrikums in der Art, wie die Panegyriken vom 8. Jahrhundert an in Gebrauch kamen, dienen konnten. Auf den Mangel an genügendem Material ist es wohl zurückzuführen, wenn keine Spezialpanegyriken von Athanasios von Alexandrien, Basileios d. Gr., Amphilochios von Ikonium, Kyrillos von Jerusalem, Kyrillos von Alexandrien hergestellt wurden. Die Herstellung von solchen hielt sich übrigens bis zum 10. Jahrhundert in engen Grenzen“ (S. 209 f.). Diese Feststellung ist von grundlegender Bedeutung. Denn dadurch wird uns erst das überlieferungsgeschichtliche Verständnis eröffnet für zahlreiche sogenannte „Sammelhandschriften“, deren liturgischer Anordnungsgrundsatz bisher nicht erkannt worden ist.

Spezialpanegyriken sind von den folgenden Autoren erhalten: Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Joannes Chrysostomos (der unter allen Autoren der patristischen Zeit die reichste Handschriftenüberlieferung hat), Photios, Kaiser Leon VI. Sophos, Niketas Paphlagon. Von dem Spezialpanegyrikon des Theodoros Studites hat sich nur ein kleines Bruchstück (fünf Reden) erhalten.

Neben den Panegyriken spielen die Homiliarien eine überlieferungsgeschichtlich weniger bedeutsame Rolle. Freilich erscheinen sie gegenüber den Panegyriken als relativ selbständig. Sie weisen drei verschiedene Gestalten auf, die das Resultat einer eigenen Entwicklung darstellen. *E.* unterscheidet: I. Einbändige Homiliarien, II. Zweibändige Homiliarien, III. Italogriechische Homiliarien, IV. Spezialhomiliarien. Es läßt sich nachweisen, daß das einbändige Homiliar bis zum Ende der byzantinischen Zeit im Gebrauch blieb. Es ist weiter nichts anderes als jener Teil der Jahressammlungen und Jahrespanegyriken, der sich auf das bewegliche Kirchenjahr bezieht und mit dem sich sein innerer Aufbau deckt. „Von diesen unterscheidet es sich aber dadurch, daß es, wenigstens in seinen besseren Exemplaren, das bewegliche Kirchenjahr viel ausführlicher mit Lesungen versieht. Seine Entstehung ist daher auf das Bedürfnis nach liturgischen Vorlesebüchern zurückzuführen, das die genannten Sammlungen nicht befriedigen konnten, weil sie innerhalb der Fastenzeit, der Karwoche und der Osterzeit immer nur einzelne Tage berücksichtigten. Der Cod. B erbringt den Beweis dafür, daß das einbändige Homiliar nicht später entstand als die Jahressammlungen und die Jahrespanegyriken“ (S. 263). Das zweibändige Homiliar weist zwei Typen auf, die zu den Typen der Halbjahressammlungen und Halbjahrespanegyriken keine Parallelen darstellen. Daraus erweist sich wieder die relative Selbständigkeit der Homiliarien. Das zweibändige Homiliar ist nicht viel jünger als das einbändige. Die Überlieferung geht nur bis in das 10. Jahrhundert zurück. (S. 285.) Die italogriechischen Handschriften sind nur durch zwei Handschriften vertreten, sie scheinen also wenig verbreitet gewesen zu sein. Die Spezialhomiliarien (bekannt von Ephrem dem Syrer und Joannes Chrysostomos) sind überlieferungsgeschichtlich ähnlich interessant wie die Spezialpanegyriken.

Auf diese Untersuchung der Panegyriken und Homiliarien folgt die Untersuchung über das Menologium Symeons des Logotheten, gen. Metaphrastes. „Die eigenartige Stellung, die das Menologium Symeons des Metaphrasten in der hagiographischen Überlieferung der griechischen Kirche einnimmt, ist bekannt. Es ist nicht eine neue Sammlung alter Texte, sondern es bedeutet eine Revolution auf hagiographischem Gebiete: die direkte Abwendung von den alten Texten und ihre Ersetzung durch rhetorische Überarbeitungen, und zwar in einer für die gottesdienstlichen Lesungen bestimmten großen Sammlung, die an die Stelle der alten Menologien treten sollte, die wir kennen gelernt haben“ (S. 307). Die Blütezeit dieses Redaktors Symeon wird von *E.* in die spätere zweite Hälfte des

10. Jahrhunderts angesetzt. Der von Eustratiades gemachte Versuch, ihn später zu datieren, wird als mißglückt zurückgewiesen. Die liturgischen Typika, die man bisher für die Kenntnis des metaphrastischen Menologiums herangezogen hat, „erweisen sich nicht als sicherer Führer, wenn es sich darum handelt, seinen vollen und ausschließlichen Textbestand zu bestimmen" (S. 317). Daher mußte man die hagiographischen Handschriften selbst studieren. Die Durchforschung der umfangreichen handschriftlichen Überlieferung ergibt, daß das metaphrastische Menologium zehn Bände umfaßte: I. September, II. Oktober, III. und IV. November, V. und VI. Dezember, VII. und VIII. Januar, IX. Februar—April, X. Mai-August. Es kann nach den Darlegungen *Ehrhards* nicht mehr bezweifelt werden, „daß das metaphrastische Menologium in seiner ursprünglichen Gestalt in diese zehn Bände eingeteilt war. Den Beweis dafür erbrachte die Untersuchung der einzelnen Handschriften-Gruppen, die sich auf die zwölf Monate des unbeweglichen Kirchenjahres beziehen. Denn es stellte sich heraus, daß weitaus die meisten und ältesten Handschriften sich auf zehn Bände verteilen und daß die Einteilung in eine geringere Zahl von Bänden sekundärer Natur ist". (S. 676.) „Diese ursprüngliche Einteilung blieb jedoch nicht die alleinherrschende. Schon im 11. Jahrhundert wurde die Zahl der Bände reduziert, und zwar am häufigsten dadurch, daß die 6 Bände, die sich auf die Monate November bis Januar beziehen, auf 3 reduziert wurden" (S. 678). Daneben gibt es vereinzelt auch noch andere Arten bandweiser Zusammenfassung.

Ehrhard stellt von den einzelnen Bänden jeweils die „Normaltexte" fest, gibt ein ausführliches Verzeichnis der Handschriften (nach dem Ortsalphabet aufgeführt und inhaltlich eingehend analysiert) und erörtert das Verhältnis zu den alten Monatsmenologien. Es ergibt sich folgendes Bild: Der alte Festkalender ist bei Symeon dem Metaphrasten im wesentlichen derselbe wie in den alten Menologien, dagegen unterscheiden sich die beiderseitigen Texte durchgängig. Die alten Vorlagen Symeons lassen sich teilweise noch nachweisen. Für den Oktoberband läßt sich die wichtigste Feststellung machen: der Metaphrast hat kein Enkomion aus dem älteren Oktobermenologium übernommen, „sondern, soweit bis jetzt feststeht, sich nur an die historisch gerichteten Martyrien von Longinos und Arethas angelehnt, die bereits eine Umarbeitung in seinem Geschmacke darstellen. Im großen und ganzen hat er die alten Texte selbst einer stilistischen Umarbeitung unterzogen" (S. 390). ... Vom Februar an gibt es keine metaphrastischen Monatsmenologien. „Unrichtig ist es aber, daß Symeon, der Logothet, die Metaphrasierung der alten Texte über die Heiligen der Frühlings- und Sommerzeit ganz und gar unterlassen habe; denn es gibt eine größere Anzahl von hagiographischen Handschriften, die sich auf die Monate Februar bis August erstrecken und die sich aus inneren und äußeren Gründen als Bestandteile des metaphrastischen Menologiums erweisen. Sie zerfallen in drei Gruppen, die erste geht vom Februar bis April, die zweite vom Mai bis August, die dritte umfaßt alle sieben Frühlings- und Sommermonate" (S. 593). — Die Verfasserschaft des Metaphrasten, die für einige Monatsbände nicht handschriftlich bezeugt ist, läßt sich aus inneren Gründen mit Sicherheit nachweisen.

Auf Grund dieser eingehenden Handschriftenuntersuchung, in der die Forschungsarbeit eines ganzen langen Gelehrtenlebens steckt, kommt *Ehrhard* zusammenfassend zu den folgenden Ergebnissen:

„1. Das erste Resultat, das sich aus der vorstehenden Untersuchung ergibt, ist die Feststellung, daß eine sehr große Zahl der griechischen hagiographischen Hss nichts anderes ist als das Menologium Symeon des Metaphrasten, das in 693 Hss nebst 132 oder 134 kleineren Fragmenten nachgewiesen werden konnte.

2. Diese Feststellung bedeutet eine sehr beträchtliche Entlastung der hagiographischen Forschungsarbeit. Denn die Hunderte von metaphrastischen Hss kommen für sie, soweit sie nicht das metaphrastische Menologium selbst betrifft, nur in Betracht durch die fremden Texte, die in einer großen Zahl seiner Exemplare vorhanden sind entweder als Zusätze zu seinen Normaltexten oder als Ersatz für solche oder (am häufigsten) als Lesungen für Feste, die ursprünglich in ihm nicht vorhanden waren.

Es versteht sich von selbst, daß die große Mehrzahl dieser Texte sich auf das sog. unbewegliche Kirchenjahr bezieht, das den Rahmen des metaphrastischen Menologiums bildet; zu den in diesem fehlenden Märtyrer- und Heiligenfesten treten aber die auf bestimmte Tage fallenden Herrnfeste hinzu sowie die Marienfeste vom 8. September und 21. November. Sie bestehen zum Teil aus *μαρτύρια* und *βίοι* entsprechend den Normaltexten des metaphrastischen Menologiums selbst. Neben ihnen figurieren aber noch häufiger die literarischen Gattungen der Enkomien für die Märtyrer- und Heiligenfeste und der rhetorischen Kanzelreden für die Herrn- und Marienfeste" (S. 660).

Es folgt ein Verzeichnis dieser fremden Texte anhand des byzantinischen Festkalenders (S. 660—674). Aus dieser Liste geht hervor, „daß diese fremden Texte zum geringsten Teil in den Exemplaren aus dem 11. Jahrhundert stehen. Dadurch erhält ihre Eigenschaft als spätere Zusätze, die übrigens bei den einzelnen Hss-Gruppen nachgewiesen wurde, eine letzte Bekräftigung" (S. 674).

Das metaphrastische Menologium ist insgesamt durch 545 Handschriften vertreten, die sich auf die einzelnen Bände verteilen. Ein handschriftliches Vollexemplar des zehnbändigen Menologiums läßt sich heute nirgends mehr nachweisen (S. 681).

„Die paläographischen Kriterien für die Ermittelung der Zusammengehörigkeit von Gruppen metaphrastischer Handschriften zu Vollexemplaren des metaphrastischen Menologiums führen somit zu einem sehr bescheidenen Resultat. Aus den vorstehenden Ausführungen ergibt sich aber, daß die ursprüngliche Zahl seiner Exemplare viel größer gewesen sein muß als die jetzt noch nachweisbare und wohl mehrere Tausend betrug" (S. 694).

Einer besonderen Betrachtung werden die illustrierten Handschriften unterzogen (S. 690—692). Dem Handschriftenforscher ist besonders wertvoll das Verzeichnis der in den metaphrastischen Handschriftengruppen genannten Schreiber (S. 683—684) und das Verzeichnis der datierten metaphrastischen Handschriften (S. 685—686). An Lokalgruppen läßt sich nur die italogriechische Handschriftengruppe feststellen.

Der innere Aufbau des metaphrastischen Menologiums ist in seinen beiden Hauptteilen ganz verschieden (I. Teil: Bd. 1—8; II. Teil: Bd. 9—10). Die ursprünglichen 146 Texte (die sogenannten „Normaltexte") des metaphrastischen Menologiums, die sich alle auf Märtyrer- und Heiligenfeste beziehen, zerfallen nach ihrer Herkunft in drei Kategorien:

„1. Alte Texte, die Symeon fast unverändert in sein Menologium aufnahm, offenbar aus dem Grunde, weil ihre stilistischen Eigenschaften ihn befriedigten ...

2. Die zweite Kategorie besteht aus Originalschriften, d. h. aus Texten, die selbständige, aus der Zeit des Metaphrasten stammende Kompositionen darstellen ...

3. Die dritte Kategorie umfaßt alle übrigen Texte des metaphrastischen Menologiums, das ja dem Bestreben, die alten *μαρτύρια* und *βίοι τῶν ἁγίων* durch stilistische und rhetorische Umarbeitungen zu ersetzen, seine Entstehung verdankte" (S. 697—699).

Fast alle diese metaphrastischen Normaltexte sind bereits ediert, die meisten freilich in unbefriedigender Weise. Die vordringlichste Aufgabe der Forschung ist es, die sieben noch unedierten Texte zu veröffentlichen.

Am Schluß faßt *Ehrhard* die Neuerkenntnisse über die metaphrastische Redaktion zusammen:

„9. Die Resultate dieser Untersuchung werden übrigens in erster Linie den Literarhistoriker und Literarästhetiker interessieren. Auf Grund der dargelegten Überlieferungsverhältnisse kann unabhängig davon die Stellung des Metaphrasten in der Geschichte der byzantinischen Hagiographie im wesentlichen bereits gezeichnet werden.

a) Vor allem steht nunmehr fest, daß durch die Initiative des Metaphrasten, die ich eine revolutionäre genannt habe (s. oben S. 307), nur jene alten Texte, die er durch seine Umarbeitungen ersetzte, in Mitleidenschaft gezogen wurden, nicht der ganze hagiographische Textbestand, wie früher oft behauptet wurde. Die Zahl dieser Texte beträgt aber, nach Ausscheidung der 23 Texte, die keine Metaphrasen sind (s. oben S. 697) nicht mehr als 123. Das ist ein geringer Prozentsatz des noch vorhandenen Bestandes an hagiographischen Texten im engeren Sinn des Wortes (*μαρτύρια* und *βίοι*). Da sich aber herausgestellt hat, daß nur für ganz wenige metaphrastische Texte keine alten mehr vorhanden sind (oder besser, bisher nicht nachgewiesen werden konnten), reduziert sich der Prozentsatz des durch das metaphrastische Menologium direkt bewirkten Verlustes an hagiographischen Texten auf ein Minimum. Der früher gegen den Metaphrasten erhobene Vorwurf, der „devastator“ der griechischen Hagiographie gewesen zu sein, ist eine ungeheuerliche Übertreibung.

b) Unrichtig ist auch die frühere Behauptung, der mehr oder minder mirakelhafte Charakter der großen Mehrzahl der griechischen Martyrien beruhe auf den Zusätzen des Metaphrasten zu den alten Texten. Der bisher durchgeführte Vergleich der metaphrastischen Martyrien mit ihren Quellen hat restlos erwiesen, daß ihr Verfasser die Substanz der alten Texte in keiner Weise angetastet hat, am allerwenigsten durch mirakelhafte Zutaten. In Wirklichkeit hat er ihnen nur ein neues, rhetorisch aufgeputztes literarisches Kleid gegeben. Das darf mit voller Zuversicht auch von seinen Umarbeitungen behauptet werden, deren Quellen noch nicht nachgewiesen wurden oder überhaupt nicht mehr existieren. Denn die Zahl der Bestandteile seines Menologiums, deren Quellen festgestellt sind, ist so groß, daß die Annahme, er habe gerade bei den Texten, die zufällig auf ihre Quellen noch nicht untersucht wurden, eine wesentlich verschiedene Methode angewandt, sich von selbst verbietet.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der mirakelhafte Charakter den Martyrien, denen er anhaftet, von Anfang an eigen war und somit als ursprünglich zu gelten hat. Es scheint sogar, daß die ältesten Rezensionen dieser Martyrien zugleich die mirakelhaftesten sind und umgekehrt. Für das alte Martyrium des hl. Georg hat das *K. Krumbacher* in seiner umfassenden Studie über den hl. Georg in der griechischen Überlieferung (1911) mit voller Klarheit nachgewiesen. An dem mirakelhaften Charakter der benutzten alten Texte hat der Metaphrast ebensowenig Anstoß genommen als seine Zeitgenossen. Es ist aber bezeichnend für ihn, daß er für die Lesung am 23. April, dem Hauptfest des hl. Georg, nicht das intensiv mirakelhafte alte Volksbuch einer Umarbeitung unterzog, sondern das von Niketas Paphlagon verfaßte Martyrium, in dem das Mirakelhafte wesentlich abgeschwächt ist, in sein Menologium aufnahm.

c) Auf den ersten Blick scheint der geringe Respekt, den der Metaphrast den alten Texten gegenüber an den Tag legte, ihm mit Recht zum Vorwurf gemacht werden zu können. Bei näherer Überlegung kann aber auch dieser Vorwurf nicht aufrechterhalten werden. Der Respekt vor dem Wortlaut alter schriftlicher

Quellen ist eine moderne Tugend, die sich erst im Zusammenhang mit der Ausbildung der historischen Kritik eingebürgert hat. Der byzantinischen Zeit war er wenigstens in bezug auf die Martyrien vollständig unbekannt. Diese anonymen Berichte waren gewissermaßen lebende Texte, an denen immer wieder Änderungen vorgenommen wurden. Das beweisen die zahlreichen Rezensionen, in denen sie vorliegen und die in der Regel aus der Zeit vor dem Metaphrasten stammen. Dieser unterscheidet sich von seinen Vorgängern nur durch die Größe seines Unternehmens und durch das tiefere Eingreifen in den Wortlaut der alten Texte, das seine Zielsetzung ihm vorschrieb.

d) Der Metaphrast hat durch sein neues Menologium ohne Zweifel am meisten dazu beigetragen, daß die alten Menologien in den Hintergrund gedrängt wurden und viele ihrer Exemplare zugrunde gingen. Diese Tatsache ist zu bedauern; denn die Zurückdrängung der alten Menologien zog in literarästhetischer, kultureller und religiöser Beziehung unerfreuliche Folgen nach sich. Das metaphrastische Menologium nahm den folgenden Generationen den Geschmack an den alten volkstümlich-schlichten Erzählungen und Legenden. Es bewirkte die Verengung des geistigen Gesichtskreises des Klerus, der Mönche und der Laien, indem es an die Stelle unzähliger Kirchenlesungen die kleine Zahl seiner Texte setzte, die im ganzen Bereich der byzantinischen Kirche Jahrhunderte lang bis zum Überdruß wiederholt wurden. Es bedeutete zugleich eine empfindliche Verarmung des religiös-kirchlichen Volkslebens, das einer Menge von Anregungen verlustig ging, die es aus der Lektüre der aus ihm verbannten Heiligenleben hätte schöpfen können. Diese Tatsache wäre aber nicht eingetreten, wenn das neue Menologium nicht dem Zuge der Zeit entsprochen hätte, in der es entstand. Diese Zeit richtete sich aber nach ihren eigenen Bedürfnissen, nicht nach den Forderungen und Wünschen einer späten Nachwelt. Auf dem Gebiete der Hagiographie wurde der Metaphrast der Exponent seiner Zeit, die bekanntlich eine literarische Renaissancezeit war. Nach einer Andeutung in der Unterschrift des Cod. Vatic. gr. 815, der allerdings erst aus dem 12. Jahrhundert stammt (s. oben S. 493 Anm. 5), scheint die Anregung zur rhetorischen Umarbeitung der alten hagiographischen Texte, die das charakteristische Merkmal des von Symeon dem Logotheten verfaßten Menologiums bildet, von dem Kaiser Konstantinos VII. Porphyrogennetos (913—959) ausgegangen zu sein. Die sofortige Übernahme des neuen Menologiums in den liturgischen Dienst an Stelle der alten Monatsmenologien, von denen im 11. und 12. Jahrhundert nur noch wenige Exemplare angefertigt wurden, beweist, daß die Neuerung den kirchlichen Oberen willkommen war, und stellt den Tribut dar, den auch sie ihrer Zeit entrichteten" (S. 706—709).

Gegenüber einem solchen Werk, das die Forschungsarbeit eines ganzen Gelehrtenlebens zusammenfaßt, bleibt dem Besprecher nur die Aufgabe des Referates. Zu einer kritischen Stellungnahme im einzelnen werden unter den Lebenden wohl nur die Bollandisten befähigt sein. Die Bedeutung des vorliegenden zweiten Bandes beruht vor allem darin, daß die vielumstrittene Frage nach der Stellung des „Metaphrasten" in der hagiographischen Überlieferungsgeschichte ihre eindeutige und überzeugende Lösung gefunden hat. Daneben sind von Bedeutung die fast unzähligen Neuerkenntnisse, die in dem ganzen Band verstreut sind.

Hingewiesen sei vor allem nochmals auf die Ausführungen über die Sonderstellung der italogriechischen hagiographischen Überlieferung, über Spezialpanegyriken und Spezialhomiliarien,[1] auf das Verzeichnis der Handschriftenschreiber und der datierten Handschriften, sowie auf die Einordnung des „Metaphrasten"

[1] Für die Handschriftenforschung sind die diesbezüglichen Feststellungen besonders fruchtbar.

in seine literargeschichtliche Umwelt — die erwachende humanistische Renaissance des ausgehenden 10. Jahrhunderts —, aus der erst seine rhetorische Überarbeitung der alten Texte verständlich wird. Das Urteil, das über den ersten Band früher abgegeben wurde, kann daher nur bestätigt werden. Es handelt sich um ein Standardwerk, das voraussichtlich auf Generationen hinaus unentbehrlich sein wird als Ausgangspunkt jeder Beschäftigung mit der griechischen Hagiographie.

Leipzig. *Georg Stadtmüller.*

Karl Heussi: Der Ursprung des Mönchtum. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1936, 308 S.

Als eine besondere Art christlicher Askese blieb das Mönchtum der protestantischen Frömmigkeit immer fremd und fand in der protestantischen Theologie eine gewisse negative Beurteilung. Bereits *Luther* kämpfte in seiner berühmten Schrift „De vocis monasticis" (1521) sehr scharf gegen das asketische Gelübde des Mönchtums. Die Askese des hl. Antonius war für Luther nur auf den Forderungen seiner eigenen sittlichen Natur aufgebaut. Diese kritische Beurteilung des altchristlichen Asketentums tritt in den späteren Forschungen sehr deutlich hervor. Wenn der berühmte *Joh. L. von Mosheim* die altchristlichen Asketen nur für Fanatiker und Wahnsinnige hält, so geht *E. Gibbon* noch weiter. In seiner „History of the decline and fall of the Roman Empire" (1776 sqq) wirft er dem christlichen Mönchtum vor, daß diese Institution der christlichen Kirche eine „zersetzende Wirkung auf die antike Welt ausübte" und eine große Rolle beim Niedergang des römischen Kaisertums spielte. Die historische Forschung des 19. Jahrhunderts vertritt auch diesen ablehnenden Standpunkt dem Mönchtum gegenüber. Für *Neander* widersprach das christliche Asketentum „dem reinen Geiste des Christentums" und war „eine fremde Lebensform, dessen Entstehungsgeschichte sich nicht mit der Eigenart der sittlichen Forderungen des Christentums in Zusammenhang bringen läßt, da solche Formen der Askese anderen Religionen (z. B. dem Buddhismus) schon früher bekannt waren. Den Versuch, das christliche Mönchtum in Zusammenhang mit außerhalb des Christentums stehenden asketischen Bestrebungen zu erringen, macht auch *J. Mangold* (1852), der es mit den Lebensanschauungen der Therapeuten und Essener verbindet. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zieht die Entstehungsgeschichte des christlichen Asketentums wieder die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich. *H. Weingarten* (1877) verbindet die Entstehung des Mönchtums in den christlichen Kirchen mit den Einflüssen des Serapiskultus im heidnischen Ägypten, wo die asketischen Stimmungen und Übungen sehr stark sind; *A. Hilgenfeld* (1878) erklärt das christliche Mönchtum aus buddhistischen Einflüssen. Vom vergleichenden religionsgeschichtlichen Standpunkte gehen auch *Th. Keim (1880)* und *R. von Reizenstein* (1906 ff.) aus, die das christliche Asketentum aus der hellenistischen Philosophie und dem Gnostitismus herauszuführen suchen. — Eine andere Gruppe bilden Forscher, die aus der Betrachtung zeitgenössischer historischer Erscheinungen die Entstehung des Mönchtums erklären. *B. Gieseler* (1831) und *Fr. Ch. Baur* (1859) betonen besonders die Wirkungskraft der ersten Verfolgungen der Christen auf die Entwicklung der damaligen christlichen Askese. Dieser Standpunkt war auch katholischen Forschern nicht fremd, wie z. B. *St. Schiwietz* (1904 ff.), *B. Duchesne* (1910), Handbüchern der Kirchengeschichte von *Funk-Bihlmeyer. A. von Harnack*, der eine besondere kritisch-negative Beurteilung des Mönchtums und der christlichen Askese vertritt, versuchte („Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte", 1880) den Ursprung des Mönchtums aus der Oppositionsbewegung gegen die Verweltlichung der kirchlichen Hierarchie im 4. Jahrhundert zu erklären.

Diese Übersicht der Beurteilungen des Mönchtums in der protestantischen Theologie, die einen Teil (Einleitung, und das 6. Kapitel) des obengenannten Werkes *Karl Heussis* wiedergibt, mag genügen, um die große Bedeutung dieses Werkes anzudeuten, das mit großer Sorgfalt die Ergebnisse der früheren Forschungen nochmals überprüft und eine grundlegende, objektive Untersuchung des Ursprungs des christlichen Mönchtums enthält, — eine Forschung, deren Behauptungen von großer Wichtigkeit für das Studium der Ostkirche sind; eine Arbeit, die tiefes Verstehen der Grundlinien der christlichen Askese auszeichnet. — Das Werk *Heussis* ist in folgende sieben Kapitel gegliedert: Einleitung: Problemgeschichte (1—10); 1. Die Vorstufen des Mönchtums in der frühchristlichen Askese (11—52); 2. Die ersten Schritte zur Anachorese (53—68); 3. Die Entstehung der Anachorese im strengen Sinn. Antonius (69—115); 4. Pachomius und die Entstehung des Koinobions (115—131); 5. Zustände im ägyptischen anachoretischen Mönchtum der ersten Generationen nach Antonius (132—280); 6. Der Wahrheitsgehalt einiger älteren Hypothesen über den Ursprung des Mönchtums (280—304). — Die Ergebnisse der Forschung des Verfassers kann man folgendermaßen darstellen.

Das christliche Mönchtum entstand weder infolge von Eindringen nichtchristlicher Formen der Askese in das Christentum, noch im Zusammenhang mit den Christenverfolgungen oder mit der Verweltlichung des christlichen Lebens, — es war ein normales, seelisches und sittliches Bedürfnis der ersten Christen. Man darf nicht vergessen, „daß die asketische Gestalt des Täufers an der Schwelle des Urchristentums steht und den Auftakt zu ihm bildet" (S. 15). In der evangelischen Predigt Christi finden wir nicht nur allgemeine sittliche Forderungen, sondern auch die Betonung derjenigen von ihnen, die später die Grundage des Mönchtums geworden sind, nämlich der Enthaltsamkeit, der Uneigennützigkeit und der Keuschheit. Letztere wurde dann nochmals von Paulus in seinen Briefen an die Korinther betont. Schon die Geschichte der christlichen Urgemeinde läßt erkennen, daß „das Mönchtum hier mir einer seiner Wurzeln bis in das 1. Jahrhundert des Christentums hineinreicht" (S. 28). Die christliche Askese zeigt sehr früh ihre tiefe Verbundenheit mit dem mystischen Suchen der ersten christlichen Asketen, das sich in einem Streben nach „Vergöttlichung" äußert, einem Streben, welches so charakteristisch für die mystischen Übungen der ostkirchlichen Asketen, der Hesychasten ist. Die Anfänge kann man schon bei Origenes und Klemens von Alexandrien finden, und dann auch in der Geschichte der ersten ägyptischen Einsiedler, wie es die Erzählungen der Apophthegmata patrum beweisen (S. 44—48). Die Erscheinungen der Anachorese kann man schon vor Antonius feststellen. Der hl. Antonius selbst wurde zu einer historischen Persönlichkeit, dank seiner wirklich würdigen Askese und der literarischen Feinheit seiner Vita. Die umstrittene Frage, ob der hl. Athanasius der Verfasser dieses bemerkenswerten Werkes der christlichen Hagiographie war, entscheidet *K. Heussi* positiv (S. 80 f.). Die Entstehung des Mönchtums als einer besonderen kirchlichen Institution brachte der Kirche keinen Schaden. Im Gegenteil, das urchristliche Mönchtum wurde zu einem Ferment der Kirche. Es sammelte in der Wüste die geistigen Kräfte, die später zur geistigen Basis des kirchlichen Lebens wurden, und dem Mönchtum gehört in der Geschichte der Ostkirche ein größerer Platz, als man es gewöhnlich annimmt. Die Ursache der Verbreitung der asketischen Stimmungen lag einerseits in der hohen Frömmigkeit der ersten christlichen Asketen, andererseits in der Ausbreitung des Christentums selber (S. 113). *Heussi* zeigt sehr eingehend, daß der Übergang vom Anachoretentum zum Koinobion, d. h. die mönchische Reform des hl. Pachomius, nicht im Zusammenhang mit äußeren Einflüssen (der Pythagoreer, des Kynismus oder des Buddhismus) steht, sondern aus des hl. Pachomius persönlichem Verstehen des inneren Sinnes und der pädagogischen Bedeutung des Gemeinschaftslebens sowohl für die ersten mönchischen Generatio-

nen als auch für die asketische Tradition überhaupt zu erklären ist. Das Werk des Pachomius, das Züge der Originalität trug, verblieb für immer im Leben der Kirche, spielte zu allen Zeiten eine große schöpferische Rolle. Es bezeugt auch das tiefe Verstehen des Vaters des Koinobion der Notwendigkeit und Lebendigkeit der Askese für das Christentum. Besonders wichtig und besonders gut dargestellt ist das 5. Kapitel. Verfasser betrachtet die Apophtheomata patrum (das ägyptische Paterikon) von einem richtigen Standpunkt aus. Dieses Kapitel ist ein besonderes Verdienst des Gelehrten; es zeigt, daß die christliche Gesinnung des Verfassers die Wissenschaftlichkeit der Forschung nicht beeinträchtigt, sondern im Gegenteil oft gefördert hat. Verfasser untersucht sehr ausführlich die Entstehungsgeschichte der Apophthegmata, die verschiedenen Arten der asketischen und mystischen Übungen, die religiöse Vorstellungs- und Glaubenswelt der ersten Anachoreten, ihre Erkenntnis des Dogmas und des christlichen, damals im Entstehen begriffenen, liturgischen Lebens, die Stellungnahme zur Hl. Schrift und das Ziel der mönchischen Frömmigkeit. Der Historiker der Ostkirche wird diesem Kapitel seine besondere Aufmerksamkeit widmen müssen, denn die Forschungen der orthodoxen Gelehrten auf diesem Gebiet waren bisher sehr lückenhaft. — Die Prinzipien der wissenschaftlichen Kritik des Verfassers sind äußerst lehrreich. Das Werk kann jedem empfohlen werden, der die Grundzüge der christlichen Askese zu verstehen sucht und die Bedeutung des Mönchtums für die Geschichte der Kirche richtig bewerten will.

Berlin. *I. Smolitsch.*

A. F. Karpov: Platon (o razumnych načalach kosmosa i gosudarstva). Paris 1937. 282 S.

Der Verfasser hat sich eine durchaus dankbare Aufgabe gestellt: seine Plato-Auffassung dem russischen Leser darzulegen. Spielt doch Plato in der Tradition der russischen Philosophie keine unbeträchtliche Rolle! Ein neues russisches Buch über Plato kann man nur begrüßen, da die Plato-Forschung in den letzten Jahrzehnten so rege war. — Die Form, in die der Verfasser sein Buch gekleidet hat, kann man leider nur als volle Verirrung bezeichnen: man kann kaum bei dem Leser den Eindruck „der Frische des antiken Denkens“ erwecken, wenn man vier Personen (Antisthenes, Aristipp, den Pythagoraeer Symmias und den philosophisch undefinierbaren Phaedon) mit Plato zusammenbringt und sie in langweiliger Sprache mit schlecht übersetzten Zitaten aus den griechischen Dichtern, begleitet mit Erklärungen für den unbegabten Realschüler („Midas, derselbe der Eselsohren hatte“), sich unterhalten läßt, wobei jede Spur von Ähnlichkeit mit der „Plato eigenen dialogischen Form“ fehlt, weil die Anwesenden Plato oder einander nur ausfragen, in der Art eines Kaffeekränzchens, statt von Plato befragt zu werden, was in einem jeden platonischen Dialog geschieht. Diese mißglückte Form wird sicherlich die Leser eher abschrecken, als anziehen können. Das ist um so mehr zu bedauern, als inhaltlich das Buch nicht nur die gute Kenntnis des Platotextes, sondern auch die volle Vertrautheit des Verfassers mit den modernen Problemen der Plato-Forschung zeigt. Die mißglückte Form führt aber dazu, daß der Verfasser die zum Teil ganz richtigen oder von jemandem irgendwo ganz überzeugend nachgewiesenen Gedanken nicht beweisen kann und nur proklamieren muß, wobei sie als anmaßend willkürliche Behauptungen klingen. Fachleute können das Buch mit Interesse lesen. Denn sie können sich leicht überzeugen, daß recht vieles von dem Ungewöhnlichen, was der Verfasser vorbringt, durchaus plausibel ist, und manchmal, wie gesagt, in der neueren Plato-Forschung gut verankert. Manches bleibt unbewiesen; man glaubt dem Verfasser gerne, daß er seine Thesen beweisen kann, wenn man im Buch selbst auch keinen Beweis für seine Auslegung findet. — Das Bild der Philosophie Platos im ganzen, das Bild, das den Staatsgedanken zum

Mittelpunkt hat, mutet durchaus modern an. Hier kann ich leider auf die Einzelheiten nicht eingehen. — Das Buch *Karpovs* hat Interesse auch als Symptom: es zeigt, wie die vor einigen Jahren so plötzlich erschienenen Werke von *Losev*, daß das russische philosophische Denken den Zusammenhang mit den ewigen Werten der philosophischen Tradition nicht verloren hat. — Man könnte dem interessanten Buch viel Erfolg wünschen. Der Verfasser hat allerdings alles getan, um diesen Erfolg zu vereiteln.

Halle a. Saale. *Dm. Čyževśkyj.*

Leo Santifaller: Beiträge zur Geschichte des Lateinischen Patriarchats von Konstantinopel (1204—1261) und der venezianischen Urkunde. Weimar 1938. Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger. (XV, 370 S., 2 Faksimiletafeln.) (= Historisch-Diplomatische Forschungen. Hrsg. von Leo Santifaller, 3. Bd.)

Das vorliegende Werk, das auf einer breiten und gründlichen hilfswissenschaftlichen Forschungsbasis ruht, ist aus einer planmäßigen zehnjährigen Forschung nach lateinischen Patriarchenurkunden hervorgewachsen. Der Kommentar, der die Urkundenveröffentlichung erläutern sollte, hat sich dann im Verlauf der Arbeit „zu einer Art Diplomatik der Patriarchenurkunde entwickelt; um jedoch für diese Diplomatik die nötigen Grundlagen zu gewinnen, mußte auf die venezianische Urkunde zurückgegriffen werden“ (S. XV). Das erste Kapitel („Zur Geschichte des lateinischen Patriarchates 1204—1261“) stellt die erhaltenen Nachrichten über die Geschichte des lateinischen Patriarchates zusammen. Die kirchenrechtliche Frage der Patriarchenwahl wird eingehend untersucht. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß die Patriarchenwahl in Konstantinopel mindestens bis Ende der zwanziger Jahre des 13. Jahrhunderts vom Domkapitel und von den Vorstehern der großen Kirchen, den Pröpsten der Kollegiat- und Stiftskirchen und den Pfarrern gemeinsam durchgeführt wurde. Dabei mag dem Domkapitel schon ein hervorragender Anteil zugefallen sein. Dann verschob sich die Lage zugunsten des Domkapitels. Bis Ende der zwanziger Jahre gelangte aber jedenfalls das spätere ausschließliche Wahlrecht des Domkapitels noch nicht zum Durchbruch (S. 20). Die meisten Wahlen blieben erfolglos, so daß die Besetzung durch päpstliche Provision stattfinden mußte. Dem Papst stand, wie üblich, das Recht der Konfirmation und der Verleihung des Palliums zu. Um die Wahl, die in der Sophienkirche stattfand, ging immer der Kampf zwischen einer venezianischen und einer französischen (= kaiserlichen) Partei. Die Venezianer beanspruchten die Besetzung des Patriarchenstuhles für sich. Die Domherren mußten Eide schwören, daß sie nur einen Venezianer zum Patriarchen wählen. Diese Bestrebungen der Venezianer nach der Beherrschung des Patriarchates sind zwar nicht vollständig, aber doch größtenteils zum Siege gelangt. — Der Darlegung dieser verwickelten kirchenpolitischen Streitigkeiten folgt die Zusammenstellung sämtlicher bekannter Nachrichten über die einzelnen Patriarchen: Thomas Morosini 1204—1211 (Sedisvakanz 1211—1215); Gervasius 1215—1219 (Sedisvakanz 1220—1221); Matthäus 1221—1226 (Sedisvakanz 1226); Johannes Halgrin 1226; Simon 1227—1233 (Sedisvakanz 1233—1235); Nikolaus von Castro Arquato 1234—1251 (Sedisvakanz 1251—1253); Pantaleon Giustiniani 1253—1261 (bzw. 1286). Die verschiedenen dabei entstandenen chronologischen Fragen werden geklärt.

Es folgt die Untersuchung der Urkunden der lateinischen Patriarchen. Bisher sind fünf solcher Urkunden bekannt geworden (aus den Jahren 1205, 1216, 1218, 1221, 1253), die teils die italisch-venezianische (Notariats-) Urkunde, teils die Siegelurkunde, und zwar im besonderen die Papsturkunde nachahmen. Beide Urkundengruppen werden von dem Verfasser ausführlich nach äußeren und inneren

Merkmalen untersucht. Die als Kommentar gegebene Erläuterung des Rechts- und Sachinhalts eröffnet wertvolle Einblicke in kirchenpolitische Kämpfe, die uns aus unseren sonstigen Quellen kaum bekannt sind. Die Venezianer haben es durchgesetzt, daß die venezianischen Kirchen im Gebiete des lateinischen Kaiserreiches von der Jurisdiktion des lateinischen Patriarchen von Konstantinopel eximiert wurden zugunsten des venezianischen Patriarchen von Grado. Diese Exemtion, die in Form einer Abmachung zwischen beiden Patriarchen zustande kam, ist wohl nur unter dem starken Druck der venezianischen Regierung von dem lateinischen Patriarchen zugestanden worden. Sie ist im Widerspruch zum kanonischen Recht erfolgt, es handelt sich also um eine Usurpation, die erst Papst Alexander IV. im Jahr 1256 bestätigte. — Die Urkunden zeigen, daß die finanzielle Lage des lateinischen Patriarchats sehr schlecht war. Schon der erste Patriarch Thomas Morosini war außerstande gewesen, seine Überfahrt von Venedig nach Konstantinopel zu bezahlen. Er mußte zu diesem Zweck in Venedig eine Anleihe aufnehmen. Die venezianischen Realpolitiker haben diese Verlegenheit des Patriarchen dazu ausgenutzt, ihm allerlei Rechte abzupressen (S. 65). Später mußte Patriarch Pantaleon nochmals bei den Venezianern eine hohe Anleihe aufnehmen. — Auch von anderen interessanten Gegenständen erfahren wir: Patriarch Gervasius hat in päpstliche Rechte eingegriffen und mußte sich wiederholt eine Zurechtweisung von seiten des Papstes Honorius III. gefallen lassen. — In dem ausführlichen Sachkommentar sind ebenfalls wertvolle Neuerkenntnisse und Ergebnisse enthalten (z. B. über die Geschichte des St.-Thomas-Klosters auf Torcello und des Christus-Klosters Gergeri auf Kreta).

Die Urkundentexte selbst sind mit aller kritischen Sorgfalt herausgegeben (S. 67—79 — jeweils mit ausführlichem Kopfregest).

Die Erkenntnisse, die der Verfasser über das Urkundenwesen des lateinischen Patriarchats gewinnt, sind wichtig. Unter der Annahme, „daß die über die Jahre 1205, 1216, 1218, 1221 und 1253 verteilten Urkunden als eine Art Stichproben gelten können und uns so doch vielleicht die Haupttypen der Patriarchenurkunden überhaupt überliefern" (S. 104), gelangt er zu der zusammenfassenden Feststellung: „Das vorliegende Material zeigt, daß das Urkundenwesen der lateinischen Patriarchen völlig vom abendländisch-lateinischen Urkundenwesen abhängig war; ein Zusammenhang oder auch nur eine Beeinflussung durch die griechisch-byzantinische Urkunde und im besonderen durch die griechische Patriarchenurkunde erscheint nicht nachweisbar" (S. 104).

Daß die venezianische Urkunde nachgeahmt wurde, ist im venezianischen Einflußbereich nicht verwunderlich. Die auffällige Nachahmung der Papsturkunde glaubt der Verfasser mit den kirchenpolitischen Bestrebungen der Patriarchen, insbesondere des Patriarchen Gervasius, erklären zu können. Damit wird eine wichtige Frage angedeutet, deren Spur zu verfolgen wäre.

Ob die lateinischen Patriarchen Kanzleiregister geführt haben, ist unbekannt. Bis jetzt hat sich weder eine Spur noch eine Nachricht darüber feststellen lassen (S. 109).

Interessant und aufschlußreich für die kirchenpolitischen Kämpfe jener Zeit ist die Geschichte des lateinischen Domkapitels der Sophienkirche. Die Venezianer setzten bereits 1204 ein Domkapitel ein. Der Papst beanstandete dies als Übergriff gegenüber dem apostolischen Stuhl. Dieses Domkapitel bestand jedoch weiter und bildete in der Folge den Kern für das Domkapitel der Sophienkirche in Konstantinopel. Das Domkapitel weist die im Abendland üblichen Titel und Ämter auf (Archidiakon, Archipresbyter, Dompropst, Domdekan, Thesaurar). Ein byzantinischer Einfluß ist in diesen Dingen natürlich ausgeschlossen, da das byzantinische Kirchenrecht die Einrichtung des Domkapitels überhaupt nicht kennt. Die Anzahl der Domherren schwankte, im Jahre 1212 waren es 33.

Wegen verschiedener Mißbräuche schärfte Papst Innocenz IV. die Residenzpflicht der Domherren ein. Im Zusammenhang damit wurde auch die Pluralität der Benefizien und Pfründe verboten, später aber nicht nur stillschweigend geduldet, sondern sogar ausdrücklich gestattet.

Eine kirchenrechtliche Neuerung stellt die päpstliche Erlassung von Teilstatuten für das lateinische Domkapitel dar. Sonst haben die Päpste ja nie Statuten für Domkapitel erlassen. „Außer dem Papste haben aber auch der Kardinallegat und der Patriarch je ein Statut über die Zahl der Domherren erlassen. Ein sehr wichtiges Teilstatut bilden auch die zuerst bereits 1205 Mai 8. erscheinenden Domherreneide, die wohl unter stärkstem staatlichen Druck zustande gekommen und vom Patriarchen zusammen mit dem Domkapitel erfaßt worden sind, dann aber zugleich den Widerspruch und den Protest des Papstes hervorgerufen haben" (S. 129 f.).

Besonders aufschlußreich für die Kenntnis der kirchenpolitischen Machtkämpfe ist der Abschnitt „Herkunft, Stand, Bildungsverhältnisse" (sc. der Domherren). In dem Kampf um die Besetzung des Domkapitels spiegelt sich das Ringen zwischen Venedig und der Kurie. Die Venezianer forderten nicht nur den Patriarchenstuhl, sondern auch das gesamte Domkapitel für sich. Der Papst war natürlich gegen diese Ausschließlichkeit der Venezianer. Seit etwa 1210 einigte man sich in dieser Frage auf einer gewissen mittleren Linie. „Die Venezianer haben bei ihrer machtvollen Stellung im Kaiserreich gewiß nicht auf die Beherrschung der Ostkirche, insbesondere des Domkapitels von Konstantinopel, verzichtet, und wir konnten auch tatsächlich immer wieder und als bepfründete Domherren Venezianer nachweisen. Andererseits aber kann man annehmen, daß der Patriarch und das Domkapitel, so sehr sie sich auch als Venezianer fühlten und von Venedig abhängig waren, die vom Papst Providierten und vom Kaiser Erbetenen doch auf die Dauer nicht abweisen konnten" (S. 138). „... Erst seit etwa 1210 scheinen der Patriarch bzw. die Venezianer einigermaßen nachgegeben zu haben, ohne daß deswegen etwa die Forderungen der Päpste und der Kaiser voll durchgedrungen wären. Jedenfalls bilden auch seither die Venezianer die Mehrheit, vermutlich die weit überwiegende Mehrheit im Domkapitel" (S. 139). Diese Forderung einer bestimmten nationalen Zugehörigkeit für die Domherren „erweist sich für den Anfang des 13. Jahrhunderts, soweit bis jetzt bekannt ist, als eine ganz bedeutsame nationalkirchliche und staatskirchliche Neuerung und stellt einen starken Eingriff in die Bestimmungen des kanonischen Rechts dar. Eine gewisse Erklärung findet diese bemerkenswerte Erscheinung in der eigenartigen politischen Gesamtlage des romäischen Kaisertums, begründet und beherrscht von Franzosen und Venezianern und im besonderen in den alten kirchenpolitischen Ordnungen Venedigs, der staatlichen Oberherrlichkeit über den Klerus und der damit zusammenhängenden kirchlichen Herrschaft der Venezianer im Osten" (S. 140 f.).

Statutarische Bestimmungen über die Standeszugehörigkeit der Domherren sind nicht bekannt geworden. Die Domherren gehörten im allgemeinen dem niederen Adel und dem Bürgertum an. Die Bildungsverhältnisse entsprachen dem allgemeinen Stand der Klerikerbildung. Eine Domschule gab es nicht. Wie im Abendland so gab es auch dort Analphabeten unter den Domherren (etwas was bei den Byzantinern undenkbar ist). „Wissenschaftliche und künstlerische Leistungen und Bestrebungen aus dem Kreise der Domherren von St. Sophie sind bis jetzt nicht bekannt geworden" (S. 147).

Die Berufung in das Domkapitel stand zunächst und vor allem den Patriarchen zu. Das Domkapitel hatte ein gewisses Mitbesetzungsrecht, ein eigentliches Selbstergänzungsrecht des Domkapitels, unabhängig vom Patriarchen, ist freilich nicht nachweisbar (da seit den dreißiger Jahren darüber keine Quellen

vorhanden sind, besagt dies freilich nicht viel). Daneben fand die Ernennung von Domherren durch päpstliche Provision statt. In diesen Fällen handelte es sich bezeichnenderweise mit e i n e r Ausnahme stets um Nichtvenezianer, was uns wieder einen wichtigen Einblick gibt in die kirchenpolitischen Hintergründe dieser Besetzungsfragen. Der lateinische Kaiser hat ebenfalls auf die Besetzung der Domherrenstellen von St. Sophie Einfluß genommen, und zwar in der Form von Bitten an den Papst, auf Grund deren dann päpstliche Provisionsmandate an den Patriarchen ergingen. An besonderen Aufnahmebedingungen ist nur der erwähnte Herkunftseid, d. h. Forderung der venezianischen Herkunft der aufzunehmenden Domherren bekannt. Nach 1210 hören wir von diesen Aufnahmebedingungen nichts mehr. Wahrscheinlich ist dieser Eid seither verschwunden. Sonstige Aufnahmebedingungen sind unbekannt. Man wird sich auf die allgemeinen klerikalen Standesforderungen beschränkt haben.

Das Verzeichnis der Domherren in chronologischer und alphabetischer Reihenfolge (S. 153—167) ist eine wichtige prosopographische Bereicherung des Buches. Es folgt das genaue Verzeichnis aller Papsturkunden für das lateinische Patriarchat (S. 167—216). Als Anhang sind noch die Papsturkunden für Grado beigegeben.

Der zweite Hauptteil des Werkes (S. 226—298) bringt Untersuchungen „Zur Geschichte der venezianischen Urkunde bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts". Hier war für den Forscher ebenfalls Pionierarbeit zu leisten. Ein venezianisches Urkundenbuch fehlt; die Bestände, besonders des Staatsarchivs, sind teilweise noch nicht einmal durchgearbeitet. Die Zusammenstellung der bisherigen Urkundenausgaben und der modernen wissenschaftlichen Literatur (S. 226—228) zeigt, wie weit die Forschung auf diesem Gebiete noch zurück ist. Daher wäre „eine Gesamtdiplomatik der venezianischen Urkunde ... eine dankbare Aufgabe" (S. 228). Dies konnte natürlich nicht die Aufgabe des vorliegenden Werkes sein. Der Verfasser hat sich vielmehr darauf beschränkt, „einige Beobachtungen und Feststellungen über die venezianische Urkunde auf Grund der angegebenen Literatur und der oben angegebenen ungefähr 390 Urkundendrucke" zu geben (S. 228). Es ergeben sich die folgenden wichtigen Feststellungen: Bis in den Anfang des 13. Jahrhunderts herrscht ausschließlich der Typ der italienischen Notariatsurkunde. Später tritt teilweise daneben auch die Form der nördlichen Siegel-Urkunde auf. Der Verfasser untersucht ausführlich diese beiden Urkundenformen nach äußeren und inneren Merkmalen. Als überraschend sei hier verzeichnet, daß zur Datierung mit einer einzigen Ausnahme nicht das byzantinische Weltjahr, sondern nur Inkarnationsjahr, byzantinisches Kaiserjahr und Indiktion angewandt werden.

Am Schluß ist ein Register der Personennamen, Ortsnamen und Sachbegriffe, sowie zwei Faksimiletafeln zweier Patriarchenurkunden beigegeben. Das ausführlich und sorgfältig gearbeitete Register (S. 299—370!) ist geradezu ein brauchbares Nachschlagewerk auch für sonstige Forschungen zur Geschichte dieser Zeit.

Die Gründlichkeit dieser Arbeit im einzelnen wird jeder Kritik standhalten. Ihre Bedeutung beruht darin, daß hier die Geschichte des lateinischen Patriarchats von Konstantinopel kritisch gesichtet ist. Damit ist zugleich der Grund gelegt für eine Kirchengeschichte des lateinischen Kaisertums. Aus dem Werk von S. ergeben sich wichtige Aufschlüsse über die kirchenpolitischen Verhältnisse. Der große kirchenpolitische Gegensatz zwischen Venedig auf der einen Seite, Kurie und lateinischem Kaisertum auf der anderen Seite zeichnet sich deutlich ab. Daß unter diesen inneren Gegensätzen die offiziell durchgeführte Union eine Fiktion blieb, wird so erst recht verständlich. Bezeichnend ist auch die Tatsache, daß alle Besetzungen des Patriarchenstuhls, vielleicht mit Ausnahme der Besetzung von 1234, unmittelbar durch die Kurie vorgenommen wurden. Daraus erhellt, daß das

Lateinische Patriarchat ganz und gar eine Schöpfung des Papsttums war und blieb. Die großen Entscheidungen im Bereiche des Lateinischen Kaisertums und des Lateinischen Patriarchats beruhen auf dem Verhältnis zwischen Kurie und Venedig. Leider sind die verschiedenen diesbezüglichen Angaben bei *S.* verstreut und nirgends zusammengestellt. Die kommende Forschung wird sie zusammen mit den Ergebnissen von *Norden*, *Heisenberg* und den Assumptionisten zu der dringend notwendigen Kirchengeschichte des Lateinischen Kaisertums verarbeiten. Dabei wäre gerade die besondere Rolle des Patriarchen Gervasius zu untersuchen. Im Literaturverzeichnis wären die Regesten von *F. Dölger* nachzutragen (zu S. 5). S. 16 lies Zhishman.

Leipzig. *Georg Stadtmüller.*

Zaikyn, Wacław: Zarys dziejów ustroju kościoła wschodnio-słowiańskiego. 1: Podział na okresy. Lwów 1939. Nakładem Towarzystwa naukowego z zasiłkiem funduszu kultury narodowej Józefa Piłsudskiego. 190 S. (Archiwum Towarzystwa naukowego we Lwowie. Dział II. Tom XXIV. Zeszyt 1.)

Die Arbeit ist, wie schon der Titel sagt, ein Anfang. Geplant ist insgesamt eine umfangreiche Verfassungsgeschichte der ostslavisch-morgenländischen Kirche von den Anfängen bis zur Gegenwart; von dem Plan verwirklicht ist bisher nur das vorliegende Bändchen — der Versuch einer neuen Periodisierung.

Während nämlich die meisten bisherigen Darsteller ostslavischen Kirchentums ihren Stoff in fünf (oder mehr) Perioden einteilen, gliedert *Z.* seine (noch zu leistende) Arbeit „in Übereinstimmung mit der Geschichte der allgemeinen Kirche und der Geschichte überhaupt" in lediglich drei Abschnitte: Altertum, von der Zeit der Apostel (bei den Ostslaven!) bis zur Gründung der Dorischen Metropolie und der Diözese Tmutarakan am Asovschen Meer, d. h. bis zum 8. Jahrhundert; Mittelalter, von dem Sieg der byzantinischen Kirche bis zu den Spaltungen zwischen Kiever (Haliťcer) Diözese und Moskau im 15. Jahrhundert; Neuzeit von den Auswirkungen des Falls von Konstantinopel bis zur Revolution 1917 ff. — Die scheinbar einleuchtende Übersichtlichkeit der drei Epochen wird freilich durch den Zwang getrübt, schließlich doch noch zahlreiche Unterteilungen durchführen zu müssen, die sich von den bisher üblichen Gliederungen nicht sehr wesentlich unterscheiden: Jede Epoche erhält auf diese Weise je drei „Perioden", diese wiederum „Hälften" und „Abschnitte". Die Neuzeit überragt an Umfang und Unterteilung alle vorhergehenden Kapitel zusammen.

Unter der Voraussetzung, daß der aufgezeigte Aufriß einmal Wirklichkeit werden wird, wird das Wichtige an ihm mehr in seiner Raum-, als Perioden-Gestaltung liegen. Denn unter „ostslavischer" Kirche versteht *Z.* die „orthodoxe Kirche in der Ukraine, in Polen, Litauen, Weißruthenien, Rußland (Großrußland) und allen den Ländern, welche zum russischen Reich gehörten, von der Zeit ihrer Anschließung an Rußland" (S. 1, 3, 159).

Besonders berücksichtigt soll (warum?) Polen werden, zur Darstellung gelangen sollen aber auch Georgien, Finnland, Estland, Lettland, selbst Komi, Japan u. ä. Daß dieses Unterfangen ein außerordentlich schwieriges ist, ist dem Verfasser bewußt (S. 159), er hofft aber doch, die mancherlei „Erscheinungen und Institutionen", welche den „südlichen und nördlichen Abzweigungen der ostslavischen Kirche" gemeinsam waren, so zusammenzufassen, daß man „die ostslavische Kirche als eine Einheit" darstellen könne. Es bleibt abzuwarten, wie er das Werk — man denke nur an die kaukasischen Kirchen des 19. Jahrhunderts oder an die Mohammedaner- und Sibirienmission — meistern wird.

Das Buch enthält an seinem Schluß eine Inhaltsangabe in deutscher Sprache (S. 159—174) und ein gut gewähltes Schrifttumsverzeichnis (S. 175—188).

Breslau. *Hans Koch.*

Ein neuer polnischer Heiliger.

Hugues Beylard S. J.: La vie et la mort héroique de Saint André Bobola, jesuite polonais, martyr de l'unité catholique (1590—1657). Edition Spes. Paris 1938. 116 S.

Cesare Moreschini: S. Andrea Bobola martire della compagnia di Gesù. A. Macioce & Pislani. Isola del Liri 1938. 303 S.

Alfred Rothe S. J.: Der heilige Andreas Bobola. Ein unbekannter Soldat und Blutzeuge Christi. Verlag des Johannesbundes. Leutesdorf am Rhein 1938. 32 S.

„Anche i santi hanno la loro attualità!" (Auch die Heiligen haben ihre Aktualität). Mit diesen Worten beginnt die italienische Lebensbeschreibung des Andreas Bobola. Die alten Heiligen, so fährt der Verfasser fort, die einst allgemein verehrt wurden, geraten in Vergessenheit; dafür müssen neue kommen, die dem Gegenwartsmenschen näher liegen. Dieser Notwendigkeit trägt der Vatikan Rechnung. Der Heiligenhimmel wird daher verjüngt und erneuert.

Nun hatte das katholische Polen seit langem das Bedürfnis, wieder einen nationalen Heiligen zu besitzen. Nachdem Pius XI. erst 1923 den 1623 erschlagenen Erzbischof von Plock Josaphat Kuncevič, der dem Basilianerorden angehört hatte, heilig gesprochen hat, sollte jetzt der 1657 während der Kosakenkriege ermordete Andreas Bobola aus dem Jesuitenorden kanonisiert werden.

Jede Kanonisation hat ihre Geschichte. Der 1853 selig gesprochene Jesuitenpater Bobola ist in den polnischen Ostgebieten schon lange als Wundertäter und Beschützer verehrt worden. Wie Marschall Piłsudski 1920 an Benedikt XV. schrieb, sah das polnische Heer in Bobola den Retter und glaubte seinem Eintreten allein den Sieg über die Russen zu verdanken. Um sich dankbar zu erweisen, bat Piłsudski den heiligen Vater im Namen des ganzen polnischen Volkes, den seligen Bobola in den Heiligenhimmel zu versetzen. Als die polnischen Bischöfe diese Bitte wiederholten, gab der Polen günstig gesinnte Papst Pius XI. nach und ließ durch Kardinal Ehrle S. J. das Kanonisationsverfahren eröffnen. Inzwischen waren die Reliquien des Bobola aus Moskau nach Rom gelangt und die notwendigen Wundertaten auch bezeugt. In Polen hatte sich unterdessen ein Verein gebildet, der sich zur Aufgabe machte, die Heiligsprechung des polnischen Jesuiten mit allen Kräften zu betreiben. Die Bemühungen sind von Erfolg gewesen. Am 17. April 1938 ist der neue Heilige proklamiert worden. Seine Reliquien sind daraufhin nach Polen gebracht und sollen in einer neuen Prachtkirche in Warschau aufgestellt werden.

Das Material für die Kanonisation hatte der polnische Jesuit *Jan Poplatek* in seinem Buch „Błogosławiony Andrzej Bobola towarzystwa Jezusowego. Życie, męczeństwo, kult.", Krakau 1937, zusammengetragen (vgl. Kyrios III, 2, S. 108). Wenn die Quellen für eine Lebensbeschreibung des Bobola auch sehr kärglich sind, so wird das Bild durch geschickte Kombinationen und vorsichtige Vermutungen abgerundet. Nachdem der neue Heilige da ist, sorgt der Jesuitenorden in allen Ländern dafür, daß sein kanonisiertes Ordensmitglied überall bekannt wird. In starker Abhängigkeit, teilweise in wörtlicher Anlehnung an *Poplatek,* sind nun für Frankreich, Italien und Deutschland volkstümliche Viten des Andreas Bobola entstanden. Erbauliche Traktate können nur dadurch wirken, daß sie

die Farben dick auftragen. Die politische wie die kirchengeschichtliche Entwicklung Polens wird einseitig dargestellt, damit das Heiligenbild auch in seinen Rahmen paßt. Es handelt sich dabei nicht um historische, sondern um hagiographische Arbeit.

Berlin. *R. Stupperich.*

Jozef Špirko: Husiti, jiskrovci a bratríci v dejinách Spiša (1431—1462). Zipser Kapitel. 1937. 146 u. XII S.

In den letzten Jahren erschienen einige Arbeiten über die Hussiten in der Slovakei (*Mišík*, *Varsik*, das erste Kapitel in der Geschichte der Reformation in der Slovakei von *J. Kvačala).* Der Verfasser des vor uns liegenden Buches gibt eine Skizze der Geschichte der Hussiten in der Zips. Im großen und ganzen beruht die Darstellung auf den älteren Geschichtswerken. Bedeutung erhält sie vorwiegend, weil Ereignisse in der Zips zusammenhängend dargestellt werden, und vor allem, weil der Verfasser neben der älteren Literatur auch mehrere Archive benutzt hat. Am zahlreichsten sind die Hinweise auf die Kaschauer und Bartfelder Quellen. Wenn diese Quellen auch keine überwältigenden Neuheiten bieten, so findet man mehrfach neue Einzelheiten und noch mehr die Bestätigung oder Klärung der bekannten Tatsachen.

Von grundsätzlichem Interesse ist das letzte Kapitel, in welchem die in den neueren Arbeiten vielfach erörterte Frage nach der Rolle des Hussitentums im Kulturleben der Slovakei wieder aufgeworfen und an Hand der Geschichte der Zips eingehend besprochen wird. Das Ergebnis ist, daß das Hussitentum unter der deutschen und slavischen Bevölkerung der Zips keine Anhänger zu gewinnen vermocht hat, daß auch sonst der kulturelle Einfluß des Hussitentums ganz minimal war. Wie es scheint, war sogar der „negative Einfluß" des hussitischen Einbruchs auf das wirtschaftliche Leben der kleinen Landschaft nicht so groß, wie in den anderen Teilen der Slovakei. Die These, die *Kvačala* in seinem Buch sehr klar ausgearbeitet hat und die alle neueren Arbeiten bestätigen, daß nämlich das Hussitentum in der Slovakei keinesfalls als eine Vorstufe der Reformation betrachtet werden darf, wird also bestätigt. Darin liegt die Bedeutung des Buches für die Kirchengeschichte der Slovakei. Daß es für die Lokalgeschichte von großem Interesse ist, braucht wohl nicht besonders betont zu werden.

Halle a. Saale. *D. Čyževśkyj.*

Stefan Vrtel-Wierczyński: Staropolska legenda o św. Aleksym na porównawczem tle literatur słowiańskich. Posen 1937. X u. 324 S. u. XIV Tafeln (als Bd. IX der „Prace Komisji filologicznej" des „Poznańskie Towarzystwo przyjaciół nauk").

Der Legende des hl. Alexius in der ostslavischen Literatur ist die grundlegende Arbeit von Frau *V. Adrianova-Peretc* gewidmet (Petrograd 1917), eine der interessantesten Bearbeitungen der literarischen Schicksale eines bestimmten hagiographischen Stoffes. — Es ist durchaus zu begrüßen, daß gerade dasselbe Thema nunmehr auch für die polnische Literatur bearbeitet wurde. Der Verfasser stellt allerdings das Kapitel über die polnische Tradition der Alexius-Legende in eine Reihe weiterer Kapitel hinein, die von der Alexius-Legende in der alten Tradition und in allen slavischen Literaturen handeln. Nach kurzen Bemerkungen über die Heiligenlegende als literaturgeschichtliche Gattung, Bemerkungen, die an einem gewissen Apriorismus leiden, folgen die lebendig geschriebenen und mit gut gewählten Zitaten illustrierten Kapitel über die Entwicklung der Alexius-Legende in der alten Kirche und im Westen (14—37), bei den Südslaven (38—49),

bei den Čechen und Slovaken (50—57), in der polnischen Literatur (58—148), dann bei den Ostslaven (149—179). „Allgemeine Bemerkungen“ (180—188) schließen den ersten Teil. — Es folgen die Texte, zwei lateinische Verslegenden (Paris, Ms. 1687, Krasiński-Bibliothek in Warschau Nr. 3803), ferner die polnischen Texte (die Verslegende des 15. Jahrhunderts in der alten und modernisierten Rechtschreibung; die Dichtung von St. Chrosciński aus dem Jahre 1710, das moderne Gedicht von K. Iłłakowicz 1927 und die Prosalegenden aus den Jahren 1529, von M. Szayffenberk, 1585 von Skarga). — Im dritten Teil (265—295) gibt der Verfasser eine ausgezeichnete Bibliographie der Legende. Als „Anhang“ ist noch das Programm eines polnischen Schuldramas über das Leben des hl. Alexius aus dem Jahre 1683 abgedruckt. Eine französische Zusammenfassung und die Indices schließen das Werk ab. Die z. T. sehr interessanten Tafeln (die Freske aus der Clemens-Basilika in Rom, alte polnische Buchillustrationen; unnötig ist die Reproduktion des sehr schlecht erhaltenen und wohl nach nicht-russischen Unterlagen gezeichneten Titelbildes zu dem Alexius-Gedicht von B. Almazov) enthalten u. a. auch die Reproduktion einer Seite der Hs. der altpolnischen Verslegende 1454.

Das Buch macht einen durchaus gediegenen Eindruck. Der klar geschriebene, mit zahlreichen Zitaten begleitete Textteil bietet vor allem die Zusammenfassung der bisherigen Forschung. Der Verfasser verfolgt jedoch die moderne Tradition der Alexius-Legende bis zu unserer Gegenwart (Iłłakowicz, die čechische Bearbeitung der russischen Legende von Zeyer, das Gedicht von B. Almazov). Die Geschichte der Überlieferung, die Frage nach den Fassungen der Legende in den slavischen Literaturen wird mit großer Klarheit dargestellt, wenn auch die Methode des Verfassers, an ein paar größeren Zitaten die Beziehungen verschiedener Texte zueinander vorzuführen, bei dem Leser gewisse Zweifel entstehen läßt; doch in solchen Fällen möge man zu der weiteren Literatur greifen. — In einigen Punkten kann man jedoch dem Verfasser nicht folgen. Zunächst in der Frage nach der eventuellen čechischen Unterlage der alten polnischen Verslegende: daß diese Legende unter čechischem Einfluß steht, wurde auch früher öfters behauptet. Der Verfasser findet diese These jedoch unbewiesen; einzelne Bohemismen könnten sich natürlich mittelbar in die Legende einschleichen; doch fast gleichzeitig mit dem Buch des Verfassers ist eine ausgezeichnete Untersuchung von *J. Hrabák* über den alten čechischen und polnischen Vers (Studie Pražského linguistického kroužku. I. „Staropolský verš ve srovnáni se staročeským.“ Prag 1937) erschienen, in welcher ganz überzeugend der Einfluß der alt-čechischen epischen Schule auf die Komposition der polnischen Verslegende eindeutig nachgewiesen ist; nach der Arbeit von *Hrabák* ist die Darstellung auf den entsprechenden Seiten des Buches von *Vrtel-Wierczyński* nicht mehr aufrechtzuerhalten! Der Verfasser selbst macht jedenfalls in der Bibliographie auf die Arbeit von *Hrabák* aufmerksam. — Wenn der Verfasser so vorsichtig gegenüber den čechischen Einflüssen auf die polnische Legende ist, so wird er sehr kühn, wenn es sich um die eventuellen polnischen Einflüsse auf das ukrainische Schuldrama aus dem Jahre 1673/74 handelt (S. 161 ff.): dem Verfasser blieb übrigens der neue sorgfältige Druck des Dramas in *Rezanovs* „Drama ukrajinśka“, Bd. V (Kyjiv 1928) unbekannt (S. 123—188) und vor allem die Einführung des Herausgebers zu dem Text. Der Verfasser glaubt, daß in diesem Falle die — allerdings recht starken — Polonismen in den einzelnen Teilen des ukrainischen Dramas berechtigen, eine polnische Vorlage anzunehmen, obwohl uns entsprechende polnische Texte n i c h t bekannt sind, obwohl einzelne Vergleiche mit den Heiligenlegenden Skargas keine sehr nahe Ähnlichkeit aufweisen, sondern allgemeine Redewendungen betreffen (vgl. 164—165). Das ukrainische Drama enthält u. a. volkstümliche Szenen, die von Polonismen fast ganz frei sind (in dem von dem Verfasser gebrachten Zitat —

S. 166 f. nur in den Worten des Vaters des Alexius treffen wir Polonismen; vgl. bei *Rezanov* z. B. das ganze lange Gespräch S. 145—153); *Adrianova* hat gezeigt (zit. Buch, S. 107, 113 usf.), daß das ukrainische Drama u. a. mit Benutzung des Lebens des Alexius aus dem „Anfologion" Moskau 1660 bearbeitet ist, diese kirchenslavische Quelle käme doch für ein polnisches Drama gar nicht in Betracht! *Rezanov* macht mit Recht geltend, daß die Polonismen keinesfalls von der Benutzung einer polnischen Unterlage zeugen, sondern z. T. aus den Polonismen in der damaligen ukrainischen Umgangssprache zu erklären sind (vgl. seine Einführung S. 11). — Die dichterischen Qualitäten der Umdichtung der Alexius-Legende von B. Almazov, die zu den schwächsten Werken dieses Dichters gehört, überschätzt der Verfasser unmäßig!

Die ausgezeichnete Bibliographie enthält manche Lücke. Vielleicht wollte der Verfasser auch nicht zu weit gehen. Jedenfalls möchte ich mindestens auf den dem Verfasser unbekannt gebliebenen Abdruck der altpolnischen Verslegende in „Vypiski iz staropol'skoj slovesnosti" von *Roman Brandt*, Moskau 1900 (S. 15—18 und 168), hinweisen. Einige Bemerkungen zu derselben Verslegende findet man neuerdings in dem Aufsatz von *A. Brückner* in der Gedenkschrift für *F. Spina* („Slavische Rundschau", X, 1938, 6, 112—117).

Das Buch wird hoffentlich die Bearbeitung der weiteren hagiographischen Stoffe im gleichen weiten Rahmen und mit gleicher Berücksichtigung der Nachwirkungen der hagiographischen Erzählungen in der modernen Literatur anregen. Das ganze Gebiet ist bekanntlich bei den Slaven etwas vernachlässigt. Die modernen Reflexe der Hagiographie sind nicht einmal für die an solchen Reflexen so reiche russische Literatur eingehend behandelt worden.

Halle a. Saale. *Dm. Čyževškyj.*

Kurt Forstreuter: Preußen und Rußland im Mittelalter. Die Entwicklung ihrer Beziehungen vom 13. bis 17. Jahrhundert. (Osteuropäische Forschungen, herausgegeben von H. Uebersberger, Bd. 25.) Königsberg (Pr) und Berlin 1938. 272 S. Kart. 9,— RM. Ost-Europa-Verlag.

Ein Werk, wie es *Forstreuter* jetzt veröffentlicht hat, kann nur einmal geschrieben werden und behält dann seinen bleibenden Wert. In Einzelheiten kann es wohl ergänzt oder auch verbessert werden, aber es läßt sich nicht wiederholen. Der Vorzug dieses Buches besteht darin, daß es zum größten Teil auf Grund archivalischen Materials verfaßt ist, zahlreiche bisher noch nicht ausgewertete Nachrichten systematisch verarbeitet und das bereits Bekannte in einen festen Zusammenhang stellt. Es bleibt daher ein Nachschlagewerk, das jeder, der sich mit den deutsch-russischen geschichtlichen Beziehungen befaßt, zur Hand haben muß.

In seinem Vorwort grenzt der Verfasser sein Thema sachlich und zeitlich ab. Der Begriff Preußen ist zur Ordenszeit ebenso eindeutig wie später als Herzogtum, während Rußland während derselben Zeit ständig sein Gesicht ändert. Ebenso steht es mit der zeitlichen Abgrenzung: In Preußen ist das Mittelalter mit dem Jahre 1525 zu Ende, in Rußland dagegen hört es trotz aller früheren Vorbereitungen endgültig doch erst mit Peter dem Großen auf. Der Verfasser mußte in seiner Arbeit alle russischen Gebiete behandeln, sowohl die Ukraine als auch Novgorod, Litauen und Moskau. Das Verhältnis zu Litauen mußte, um der mittelbaren Zusammenhänge mit Rußland willen, ebenfalls eingehend dargetan werden.

Wie es in der Natur der bearbeiteten Quellen liegt, stehen im Vordergrunde die politischen Verhandlungen (Kap. 1—8). In enger Verbindung mit ihnen stehen die kirchlichen Bestrebungen. Nach Forstreuters Buch ist es jetzt möglich,

die kirchenpolitischen Tendenzen des Ordens im Osten zu verfolgen. Als geistliche Institution hat der Orden die Missionsaufgabe nie aus den Augen verlieren dürfen. An die Stelle der Mission tritt bald die kirchliche Unionspolitik. Gerade das Verhältnis zur griechischen Kirche ist ja für den Orden seit seinen Anfängen ein wesentliches Problem. Die Unionspolitik hat ihm in der praktischen Einstellung oft geholfen. Die kirchliche Frage verstummt auch nicht im 16. Jahrhundert, als Preußen eine selbständige Politik zu treiben begann. Wie der Verfasser im ausführlichsten Teil des Buches (Kap. 5—7) zeigt, hat sie unter Herzog Albrecht noch eine bedeutende Rolle gespielt.

Der zweite Teil des Buches (Kap. 9—13) stellt entsprechend die handelspolitischen und kulturellen Beziehungen zwischen beiden Ländern dar. Dieser Teil ist erheblich kürzer und befaßt sich einerseits mit der russischen Einwanderung, der russischen Kirche und der Kenntnis der russischen Sprache in Preußen, andererseits mit den Preußen in Rußland während des 16. bis 17. Jahrhunderts. Zu diesem Teil wären einige Ergänzungen und nähere Ausführungen erwünscht. So wird die Frage der kulturellen Beziehungen zwischen Preußen und der Ukraine im 17. Jahrhundert nur durch die beiden Namen *Gisel* und *Zernikau* (S. 258) angedeutet. Der Austausch zwischen beiden Ländern ist aber recht erheblich; vgl. z. B. *Ihor Losskij*, „Zur Geschichte der kulturellen Beziehungen zwischen Deutschland und der Ukraine im 17. und 18. Jahrhundert“ (Dt. wiss. Ztschr. f. Polen, H. 29, 1935). Gerade die Beziehungen zwischen Kiev und Königsberg hätten näher berührt werden können, da auf theologisch-kirchlichem Gebiet zwischen diesen geistigen Zentren ein reger Austausch stattfand. Zu erinnern ist hier nur an die jahrelange Diskussion über die Religiosae Cryptae Kiovienses.

Auch zu den direkten Beziehungen zwischen Königsberg und Moskau sind einige Nachträge zu machen. S. 228 Anm. 287 ist wohl die zweite deutsche Kirche, die sogenannte Offizierskirche, oder neue Kirche gemeint; eine dritte gab es damals noch nicht. Zu den brandenburgisch-russischen Verhandlungen über Aufnahme der Hugenotten in Rußland darf auf den gleichnamigen Beitrag in der „Zeitschrift für osteuropäische Geschichte“ 1933, S. 56 ff., und zur Geschichte der russischen Gemeinde in Königsberg auf den Aufsatz von *K. Charlampovič* in „Cerkovnyja Vědomosti“ 1913, „K istorii sbliženija němcev — protestantov s pravoslavnoj cerkovju (17. stolětija)“ hingewiesen werden. Es soll jedoch durch diese kleinen Ergänzungen das Verdienst des Verfassers in keiner Weise geschmälert werden.

Dem Verfasser gebührt für seine mühevolle und sorgfältige Arbeit, die immer anerkannt werden wird, aufrichtiger Dank.

Berlin. *R. Stupperich.*

Richard Kammel: August Hermann Franckes Tätigkeit für die Diaspora des Ostens. Centralvorstand des Evang. Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung. Leipzig 1939. 60 S.

Kammels in Halle gehaltenen Vortrag, der in der Zeitschrift „Evangelische Diaspora“ 1938, Heft 5, S. 312—351, veröffentlicht ist, hat der Centralvorstand des Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung nun auch als Sonderdruck in Buchform erscheinen lassen. Diese Veröffentlichung ist ein wörtlicher Wiederabdruck, vermehrt um einige Literaturangaben. Über den Inhalt haben wir bereits in der Zeitschriftenschau (Kyrios, 1938, S. 320) berichtet. Die Arbeit ist eine gute Zusammenfassung vorhandener Spezialuntersuchungen und geht insofern über die bisherige Forschung hinaus, als sie außer Rußland auch Polen und den Südostraum in die Betrachtung einbezieht. Von unveröffentlichten Quellen ist außer den Materialien aus der Bibliothek des Waisenhauses in Halle und der Staatsbibliothek in Berlin auch manches Ungedruckte aus Privatbesitz verwertet worden. Anzuerkennen ist

besonders, daß die für weitere Kreise bestimmte Arbeit trotzdem den wissenschaftlichen Charakter wahrt. Es wäre zu wünschen, daß das gut und anschaulich geschriebene Büchlein nunmehr auch über die Fachkreise hinaus weiteste Verbreitung fände.

Berlin. *R. Stupperich.*

Heinrich Thimme: Kirche und nationale Frage in Livland während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der Pastor und Generalsuperintendent Ferdinand Walter und seine Zeit. (Schriften der Albertus-Universität, Geisteswissenschaftliche Reihe, Bd. 19.) Königsberg (Pr) und Berlin 1938. Ost-Europa-Verlag. 143 S. Kart. 5,80 RM.

Die vorliegende Schrift ist ein Glied in der Kette der Königsberger historischen Arbeiten zur Geschichte des Baltikums. Das Verhältnis des Deutschtums zur einheimischen Bevölkerung, das für das ausgehende 18. und beginnende 19. Jahrhundert kürzlich in guten Untersuchungen behandelt wurde, stellt der Verfasser der vorliegenden Arbeit für die dreißiger bis fünfziger Jahre dar.

Das in der einheimischen Bevölkerung aufbrechende nationale Problem und seine Behandlung durch die deutsche Oberschicht ist das Thema des Buches. Für Livland kann diese Frage nur behandelt werden, wenn die Arbeit der Kirche, die als erste dieses Problem erkannte und an seiner Lösung arbeitete, berücksichtigt wird. Die Leistung der Kirche für die lettische Bevölkerung wird zuerst an der Schule deutlich. Auf die übrigen Formen der kirchlichen Unterweisung geht der Verfasser nicht näher ein. Das Beispiel der Schule genügt für den Nachweis, in welchem Umfange die baltischen Pastoren sich um die Hebung des geistigen und sittlichen Standes bei den „Nationalen" bemühten. Auf einem dunklen Hintergrund hebt sich die Leistung eines Walter, Ulmann und anderer pädagogisch tätigen Geistlichen deutlich ab.

In den Mittelpunkt seiner Arbeit stellt der Verfasser die kraftvolle Persönlichkeit des späteren Generalsuperintendenten und Bischofs Ferdinand Walter. Walters Nachlaß und andere amtliche und private Quellen ermöglichen es ihm, eine gute Charakterisierung der Zeit und deutliche Zeichnung der Persönlichkeit des Bischofs zu geben. Auf Grund desselben Materials konnte auch Walters Amtstätigkeit herausgearbeitet werden, angefangen von der Lehrerseminar-Gründung in Wolmar bis zu den Synoden und Landtagen mit ihren Kämpfen um die Stellung zur einheimischen Bevölkerung. Neben der Schul- und Sprachenfrage ist es das konfessionelle Problem, um das sich Walter in der Auseinandersetzung mit dem Herrnhutertum und in der Abwehr der russischen Konversionen bemühen mußte. Außer Walters Tätigkeit in der Kirchenleitung werden auch seine Grundanschauungen über Volkstum und Kultur, Recht und Revolution dargelegt.

Leider ist dem Verfasser die russische Literatur unzugänglich geblieben. Sonst hätte der Kampf um die Russifizierung und Walters Sturz durch Katkov mit ihrem Hintergrunde noch deutlicher gemacht werden können. Im übrigen ist die Arbeit eine gute historische Leistung, die einen wichtigen Abschnitt der baltisch-russischen bzw. lettischen Auseinandersetzung in aktueller Weise lebendig werden läßt.

Berlin. *R. Stupperich.*

Adolf Ziegler: Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche. Würzburg 1938, 158 S. Rita-Verlag.

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur osteuropäischen Kirchengeschichte. Die Auswirkungen des Konzils von Florenz, das an sich wegen des Verlustes der Konzilsakten zu wenig bekannt ist, auf die Union in Rußland werden quellen-

gemäß und mit Heranziehung sonst schwer zugänglicher Literatur untersucht. Klar treten Polen, Litauen und Moskau als die politischen Mächtegruppen auf, jede mit ihrer verschiedenen Einstellung zur Union. Gerade in den Kämpfen um die Union nach dem Konzil von Florenz fand Rußland seinen großen Sendungsgedanken, das dritte Rom zu sein. Nach dem Abfall Konstantinopels vom wahren Glauben ist Moskau der letzte Hort der Rechtgläubigkeit. Von hier aus soll die ganze alte Ruś Vladimirs des Großen neu geschaffen werden, freilich nicht mehr mit Kiev, sondern mit Moskau als Mittelpunkt.

Die Gestalt des russischen Metropoliten Isidor, der sich hauptsächlich um die Union bemühte, wird von *Ziegler* mit viel Liebe herausgearbeitet. Die Eigenart der Ukraine im Gegensatz zu Moskovien wird freilich zu wenig herausgestellt. Überhaupt wird der Verfasser der ukrainischen Geschichte zu wenig gerecht. Seine Sympathie gilt mehr dem lateinischen Polen. Weiters nimmt der Verfasser zu sehr Partei für Isidor und die lateinische Kirche. Das apologetische Interesse hindert den historischen Weitblick. Die Schuld an dem Scheitern der Union liegt nicht nur auf seiten der Ostkirche. Politik mit der Union wurde nicht nur von Moskau, sondern auch von Polen getrieben. Doch soll mit diesem Hinweis auf die Grundeinstellung des Verfassers nicht der Wert der vorliegenden Arbeit verkannt werden. In das sonst schwer zugängliche und doch sehr wichtige Kapitel der Geschichte der Union ist mit viel Liebe, großem Fleiß und anerkennenswertem Scharfsinn neues Licht gekommen, wofür man dem Verfasser Dank schuldet.

Prag. *E. Winter.*

Verantwortlich für den redaktionellen Teil: Professor Dr. Dr. Hans Koch, Breslau; für Anzeigen: Erich Werner, Königsberg (Pr). I. v. W. g. Pl. 1. Verlag: Ost-Europa-Verlag, G. m. b. H., Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Straße 6/8, Fernsprecher: Sammelnummer 34422. Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.